

851D23
DS71b



REMOTE STORAGE



Digitized by the Internet Archive
in 2016

NICOLA SCARANO

BEATRICE

SAGGIO DANTESCO

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS

SIENA

355 — STAB. TIP. CARLO NAVA — 355

—
1902.

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN

1890

ALLA MEMORIA

DI MIA MADRE

851D23

DSY16

REMOTE STORAGE

I.

La questione della realtà storica di Beatrice io considero qui come ormai definita in favore di essa realtà, e ritengo che la donna di Dante sia stata Bice di Folco Portinari. Non so invece appagarmi di nessuna delle opinioni, le quali si riferiscono al significato simbolico di Beatrice nella Commedia.

Ve ne sono di quelle che, per la loro stranezza o per non aver fondamento nell'opera, la critica ha giustamente messe come fuori combattimento; e ad esse non accenno neppure. Altre stanno sì in campo, ma con pochi seguaci e quindi con poca fortuna. Parlo di quelle che credono Beatrice simbolo della Fede, o della Chiesa, o della *gratia perficiens*, o dell'autorità spirituale. Nel poema la Fede è già simboleggiata in una delle tre donne danzanti a destra del carro, la Chiesa è, secondo si tiene generalmente, simboleggiata nel carro; e non è probabile che nella stessa opera ci sieno più simboli di una stessa cosa ¹⁾. Che Beatrice simboleggi la *gra-*

¹⁾ Mi si potrebbe dire che anche la vita attiva ha due simboli; Lia e Matelda; ma per ciò si veda in fine all'opuscolo l'Appendice I.

16Jà19 Kilburn

tia perficiens, la grazia cioè che dà l'ultima perfezione e l'ultima beatitudine, non sembra cosa ammissibile; giacchè, come osservava il Ruth, non ci potremmo spiegare come mai, proprio al compimento dell'alto desio del pellegrino, la *gratia perficiens* ceda il suo posto a s. Bernardo ¹⁾. Così non mi pare che si sostenga l'opinione la quale vede in Beatrice l'autorità spirituale e in Virgilio l'autorità imperiale. Lo Scartazzini avrebbe dovuto chiarirci come mai nella Commedia l'autorità imperiale sarebbe subordinata alla spirituale tanto da non poter fare nulla senza di essa; mentre nel *De monarchia*, a cui lo Scartazzini chiede appoggio, Dante dice ed afferma che quelle due autorità siano o debbano essere indipendenti fra loro.

Per il Tommaseo ²⁾ Beatrice è figura della *purissima sapienza* (p. 18), della *sapienza felicissima e suprema* (p. 79), della *divina scienza* (p. 487, 574). Ciò risulterebbe dal Convito. Ma dove precisamente nel Convito sia detto quello che il Tommaseo afferma o anche qualche cosa che somigli alle sue affermazioni, io non son riuscito a trovare. Il Tommaseo stesso fa poi la stessa Beatrice simbolo di *sapienza meditante* (p. 758), di *sapienza civile* (p. 23), della *virtù morale* e della *virtù politica* (p. 16). Stando insomma al Tommaseo, avremmo in Beatrice un simbolo proteiforme.

Beatrice, dice il Comparetti, « incarna in sè l'alta

1) Per questo e per altro v. *Studien über D. A.*, Tübingen, 1853, p. 242 sgg.

2) Cito sempre la *Commedia di D. A. con ragionamenti e note*, Milano, Rejna, 1854.

speculazione dello spirito e in quelle condizioni di lume e di grazia che solo trovansi nel cristianesimo ». Poco appresso il Comparetti stesso addita uno dei caratteri fondamentali del significato simbolico di Beatrice, senza però insistere nella determinazione di esso. « Di mezzo alla storia curiosa e poco edificante de' tanti sistemi d'interpretazione che sono stati sostenuti e dei tanti vocaboli che sono stati messi innanzi per ispiegare ciò che simboleggiano Virgilio e Beatrice (soprattutto quest'ultima), riman sempre fuori questione il fatto che Beatrice (sia la Teologia, la Filosofia rivelata, o altro che si voglia chiamare) ha la sua essenza e la sua ragione di essere unicamente nel cristianesimo, e ciò per cui si distingue profondamente da Virgilio è la rivelazione e la fede » ¹⁾.

A mettere in dubbio che Beatrice sia simbolo della sapienza o dell'alta speculazione cristiana o della vita contemplativa o della teologia o della rivelazione, dovrebbe, io credo, indurci quello che Dante dice della Filosofia nel Convito.

Questa Filosofia ha per soggetto materiale la sapienza e per forma amore (III 14); ed è quindi *uno amoroso uso di sapienza* (III 12). Questa sapienza, che è corpo di Filosofia, era con Dio quando egli cominciò il mondo, onde per bocca di Salomone essa dice: *Quando Dio apparecchiava li cieli, io era presente*. Anzi fu essa appunto che fece il mondo. Per aprirci le porte del cielo, la sapienza divina

¹⁾ *Virgilio nel medio evo*, seconda ediz., Firenze, Seeber, I 282, 283

discese a noi in nostra similitudine (III 15). Essa è il sapere universale e infinito, il sapere umano e il divino. Tutte le scienze, Dante afferma, sono le parti o *membra* di cui si compone il corpo della sapienza (III 11). La Filosofia « massimamente è in Dio, perocchè in Lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto, che non può essere altrove se non in quanto da esso procede » (III 12). Appresso a Dio vengono le intelligenze separate da materia o angeli, i quali non volgono neppure essi mai l'occhio da costei; onde sono sempre in ispeculazione attuale o in filosofia. Dopo gli angeli vengono gli uomini; i quali, perchè chiusi nel carcere del corpo e per avere quindi bisogno non di solo filosofare, non possono di continuo mirare questa donna, essere cioè di continuo in atto di speculazione (III 13), e non possono vedere e intendere della sapienza ogni cosa o non ogni cosa allo stesso modo. Ve ne sono di quelle che superchiano il nostro intelletto; le quali noi crediamo con tutta fede, ma che non arriviamo a intendere per mezzo del nostro lume di ragione (III 15).

Da ciò e da altro che potrei ancora riferire, risulta che nell'uso di sapienza o nel filosofare Dante segna come tre gradi. Nel primo grado è Dio, a cui ogni verità è nota con le sue ragioni ultime, ed è esso anzi la verità. Nel secondo sono gli angeli e i beati, ne' quali si specchia immediatamente il filosofare divino, in modo però imperfetto, in quanto che alcune verità neppur essi le intendono, come per esempio il fatto della predestinazione (Par. XXI

91 sgg). Nel terzo ed ultimo grado sono gli uomini; per i quali l'ambito delle verità che possono intendere con la ragione è ben limitato rispetto a quello in cui si stende il filosofare de' celesti.

Il filosofare dell'uomo si inizia in terra e si compie in cielo; e per ciò tutta la felicità della vita contemplativa o di speculazione, che è anche la felicità vera ed eterna, l'uomo la può sentire in cielo, sebbene anche sulla terra la vita contemplativa dia una felicità superiore a quella della vita attiva (Conv. IV 17, 22). Nella Donna gentile del Convito però Dante comprende tutti e tre i gradi del filosofare, appunto perchè quella donna è in Dio e Dio comprende tutto. La filosofia de' beati e la filosofia dell'uomo sono raggi o splendore della filosofia divina. Così è che Dante può chiamare la donna del Convito *sposa, suora, figlia dello Imperadore dell' Universo*; e può chiamar la sapienza *eternale imperadrice*.

Data una tale rappresentazione della Filosofia di Dante, ne deriva che in seno ad essa giacciono la sapienza, l'alta speculazione cristiana, la vita contemplativa, la teologia, la rivelazione. Se Beatrice dovesse simboleggiar una di queste cose, dovrebbe pure, come simbolo, rientrare nella Filosofia del Convito. Ma come poi conciliare ciò con l'affermazione di Dante al capo nono del libro secondo del Convito stesso, di non volere più parlare di Beatrice in quest'opera? Dante parla di due donne distinte, e distinto deve essere pure il loro significato simbolico; onde a me non sembra via buona quella di ridurre a una donna

sola la Donna gentile e Beatrice, o di rivedere Beatrice in uno degli aspetti o in una delle parti della Donna gentile.

Contro l'opinione che vuole Beatrice simbolo della vita contemplativa, o, come al Rajna anche con più determinata espressione piacerebbe, della visione divina ¹⁾, pare a me star inoltre il fatto, il quale invece pel Rajna e per altri sarebbe di conferma, che la vita contemplativa nella Commedia ha già il suo simbolo sicuramente in Rachele. Contro coloro che vogliono Beatrice simbolo della rivelazione, starebbe pure il fatto che la Bibbia o libro della rivelazione ha nella processione del paradiso terrestre una così doviziosa rappresentanza simbolica da non dover desiderare altri simboli.

Nel *De Monarchia* Dante scrive: « L'uman genere, se libero in sommo grado, vive ottimamente. Questo sarà manifesto se si dichiara il principio della libertà. Per ciò è da sapere che il primo principio della nostra libertà è la libertà dell'arbitrio, la quale molti hanno sul labbro e pochi nell'intelletto. Poichè giungono essi al punto da dire che il libero arbitrio è libero giudizio della volontà, e dicono vero; ma ciò che queste parole importino è lungi da loro: al modo stesso che i nostri logici tuttodì usano fare di certe proposizioni, le quali, a modo di esempi, sono

1) « E la visione divina, o, in altri termini, la vita contemplativa, essa rappresenterà nel poema, contrapponendosi a Matelda, simbolo della vita attiva, e insieme con essa facendo riscontro a Rachele ed a Lia » (*La genesi della D. C.*, nella *Vita ital. d. Trecento*, Treves 1895, p. 182).

intercalate fra le cose di logica, di questa mettiamo: — Il triangolo ha tre angoli, eguali a due retti. — E però dico che il giudizio è in mezzo fra l'apprensione e l'appetito. Imperocchè dapprima la cosa si apprende; dopo, appresa che è, viene giudicata buona o cattiva; e in ultimo il giudicante la segue o la fugge. Se il giudizio adunque muove esso del tutto l'appetito e non è in nessun modo prevenuto da questo, è libero. Se invece il giudizio è mosso dall'appetito, quale che sia il modo onde questo lo previene, non può essere più libero; perchè non da sè stesso ma da altro, come legato, è tratto. E di qui nasce che i bruti non possono avere giudizio libero, perchè i loro giudizi sono sempre prevenuti dall'appetito. E di qui può anche essere manifesto che le sostanze intelligenti la cui volontà è immutabile, come pure le anime separate dal corpo le quali bene si dipartono da questo mondo, non perdono per la immutabilità del volere la libertà dell'arbitrio, ma questa perfettissimamente e in alto grado conservano. Dopo ciò, può anche esser chiaro come *questa libertà o questo fondamento della nostra intera libertà è il maggior dono fatto da Dio alla umana natura; perchè in terra per esso possiamo essere felici come uomini, per esso essere felici altrove come dîi* » (I 14).

Questo luogo del trattato latino ne richiama un altro della Commedia, il quale ha qui bisogno di una chiosa, Par. V:

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
Fesse creando, ed alla sua bontate

Più conformato, e quel ch' ei più apprezza,

Fu della volontà la libertate,

Di che le creature intelligenti,

E tutte e sole, furo e son dotate.

Il *furo* secondo il Lombardi « riguarda le già create » e il *son* « riguarda le anime degli uomini che si creano da Dio di mano in mano che si hanno ad infondere ne' corpi ». L' Andreoli: « furono dotate tutte, quando Iddio ne formò in sua mente il tipo, e sono particolarmente investite ad ogni creazione di un' anima ». Lo Scartazzini: « il poeta intende insegnarci che il libero arbitrio non andò perduto per lo peccato »; onde « *furono* dotate quando Dio le creò, e *sono dotate* anche dopo il fallo ». Riferisce a conforto di ciò un luogo di s. Tommaso: *Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione, sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria.*

A bene intendere ciò che dice qui s. Tommaso, gioverà ascoltare questo che già aveva detto s. Agostino: *Libertas quidem periit per peccatum; sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam. Propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis utique ad bene iustequae vivendum — Peccato Adae arbitrium liberum de natura hominum periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum, non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis,*

sermonis, cogitationis adiuta ¹⁾. S. Agostino rispondeva così ai Pelagiani, i quali negavano il peccato originale e ritenevano quindi che nell' uomo fosse integra la libertà dell' arbitrio. Non però egli sosteneva che il libero arbitrio si fosse estinto per ciò che riguarda la sostanza di esso, ma che si fosse peggiorato e debilitato in ordine alla perfezione della giustizia e alla facilità delle opere virtuose, che esso rispetto a' beni soprannaturali fosse da considerare come morto, però che l' uomo nella miseria del peccato divenne schiavo dell' ignoranza, della concupiscenza, della morte ²⁾. Dice lo stesso s. Agostino: *Voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior; tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaque subiectior; libertas enim sine gratia non est libertas sed contumacia* ³⁾.

Ora io credo che Dante nel luogo della Commedia volesse appunto parlare del libero arbitrio che ci ordina non soltanto ai beni della terra ma anche e specialmente ai beni soprannaturali; del libero arbitrio il quale non andò perduto dopo il primo fallo, ma giacque infermo e legato per ciò che si riferisce alla scelta de' beni celesti, e che solo può tornar integro e sano in colui che la grazia divina abbia liberato dal peccato di Adamo; del libero arbitrio insomma quale solo può aversi dopo l' opera della redenzione. Il pensiero di Dante ci appare più chiaro da quest' altro luogo, Par. VII:

1) Vedi MIGNE, *Theologia*, VII 1470, XI 454.

2) Cfr. MIGNE, op. cit., XI 454-5.

3) Vedi MIGNE, op. cit., VI 69.

Solo il peccato è quel che *la disfranca*
E falla dissimile al sommo bene,
Perchè del lume suo poco s' imbianca;
Ed in sua dignità mai non riviene,
Se non riempie dove colpa vòta,
Contra mal dilettrar con giuste pene.
Vostra natura, quando peccò tota
Nel seme suo, da queste dignitadi,
Come da paradiso fu remota.

La disfranca, la rende schiava, le toglie la libertà: non quella che ci consente la scelta de' beni della terra, ma quella che ci mette in grado di vedere i beni di lassù. Il *furo* e il *sono* anderebbero dunque intesi altrimenti. Se le creature intelligenti sono gli angeli e gli uomini, e la creazione degli angeli fu fatta in una volta laddove quella degli uomini è fatta in continuazione, sarebbe più semplice e naturale riferire il *furo* all'atto compiuto, alla creazione degli angeli e quindi agli angeli, e il *sono* all'atto continuo, alla creazione degli uomini, e quindi agli uomini.

Nel *De monarchia* Dante scrive pure: « Due fini la provvidenza ineffabile propose all'uomo perchè li avesse di mira: la beatitudine cioè di questa vita, la quale sta nella operazione della virtù propria di lui, ed è figurata nel paradiso terrestre; e la beatitudine della vita eterna, la quale sta nella fruizione dell'aspetto divino, alla quale la virtù propria dell'uomo non può levarsi se non con l'aiuto del lume divino, e che si dà ad intendere sotto la figura del paradiso celeste. Or a queste due beatitudini, come a conclusioni diverse, occorre arrivare per diversi

mezzi. Alla prima infatti giungiamo con il mezzo degli ammaestramenti filosofici, purchè li seguiamo operando secondo le virtù morali e intellettuali. Alla seconda poi giungiamo con il mezzo degli ammaestramenti spirituali, purchè li seguiamo operando secondo le virtù teologiche, cioè fede, speranza e carità » (III 15).

Da tutto ciò risulta manifesta la condizione diversa di un pagano rispetto a quella di un cristiano, di uno non battezzato rispetto a quella di chi abbia ricevuto il battesimo. Il pagano poteva bensì raggiungere quel grado di libertà morale che ci ordina ai beni della terra e ottenere quindi la beatitudine della terra; ma egli non si poteva, senza il battesimo, mettere in grado di godere poi nel mondo di là la beatitudine eterna. Onde il poeta non può far altro per gli spiriti magni dell'antichità che conceder loro un posto distinto nel Limbo. Se Rifeo, come il poeta immagina, non avesse ricevuto per grazia dello Spirito Santo il battesimo e non fosse stato, così, liberato dal peccato originale, per quanto *iustissimus*, e' sarebbe nella gola d'inferno. Se Traiano, come immaginò la leggenda, non fosse per le preghiere di s. Gregorio tornato nella carne e non avesse creduto in Cristo redentore, sarebbe nell'inferno anche lui.

Il cristiano è per virtù del battesimo posto in grado di acquistarsi la vita eterna. La vita eterna si acquista con la giustificazione e la santificazione. Nelle anime piagate da colpe o dedite al vizio o schiave delle passioni, che escono dal corpo senza

pentirsi, l'opera di Cristo si può considerare inefficace e vana. Perchè quest'opera della redenzione si compia, bisogna che l'anima sia libera da ogni peccato e si riempra tutta dello Spirito del Signore. Questo Spirito, con i suoi doni, la rigenera, reintegra in lei la libertà dell'arbitrio quale le fu donata da Dio, trape dall'uomo vecchio l'uomo nuovo, il nuovo Adamo; e così le apre le porte del cielo. Nella rigenerazione per opera dello Spirito Santo, il quale discese a noi dopo la risurrezione, l'anima diviene *libera e santa in sua potestate* (Conv. II 1).

Or io suppongo che Beatrice nella Commedia simboleggi appunto quella rigenerazione dell'anima umana quando essa anima è tutta piena dello Spirito di Dio e non lascia posto o radice al peccato, quella libertà santa che le anime purganti acquistano su per i balzi del purgatorio, necessaria per ottenere la visione di Dio:

Libertà va cercando ch'è sì cara.

Gl'interpreti del poema, a cominciare dagli antichi, sono concordi nell'ammettere che il simbolo di libertà sia Catone. Così in passato ho creduto e scritto anch'io. Se però guardiamo bene, Catone simbolo di libertà, collocato alle falde del purgatorio, non sarebbe a suo posto. La libertà si ottiene dalle anime e da Dante non ai piedi della montagna ma in cima ad essa, dopo cioè l'espiazione e la purgazione. Sarebbe strano che Virgilio dicesse: *libertà va cercando*, quando egli e Dante avessero dinanzi viva e parlante in Catone l'immagine di libertà.

Oltrechè, il confronto che Virgilio istituisce tra i due con il verso:

Come sa chi per lei vita rifiuta,

non sarebbe esatto, se non si avessero da ambo le parti due che cercano libertà, o, dico meglio, se Virgilio non si riferisse per l'uno di essi al tempo in cui cercava libertà. È in questo desiderio che Dante si sente come fratello del magnanimo romano. È Catone vivo che è lì messo a paro con Dante; ed è da Catone vivo che il poeta attinge il carattere precipuo del simbolo. Catone a me parrebbe piuttosto immagine del desiderio di libertà; ed il simbolo gli deriverebbe dall'essere stata la libertà l'aspirazione sua suprema in vita. Solo desiderio di libertà può essere alle falde della montagna; e su quelle falde potrebbe quel desiderio simboleggiarlo Catone ¹⁾. Quel desiderio si compie in cima alla montagna; e il simbolo della libertà, quella libertà si intende sulle cui ali si sale al paradiso, potrebbe essere Beatrice.

Dante fa il suo viaggio da vivo e per singolar grazia divina; ma per salire in cielo egli ha bisogno naturalmente di raggiungere al pari delle anime separate dal corpo lo stato di perfezione necessaria: raggiungerlo al modo stesso delle anime, sin dove ciò può essere consentito dalla sua condizione di vivo e dalla brevità del tempo in cui il viaggio si

1) Già L. Filomusi Guelfi ha osservato come il simbolo della libertà alle falde della montagna non sarebbe a suo posto. Egli però crede che Catone sia simbolo di costanza (v. *Il simbolo di Catone nel poema di Dante*, in *Giorn. dant.*, a. IX, q. VI, p. 122 sgg.).

compie. Perchè egli giunga a tale stato di perfezione, perchè l' opera della redenzione si compia in lui, ha bisogno di visitare con Virgilio l' inferno, e prendere orrore del peccato, ha bisogno di sanare le sette piaghe apertegli dall' angelo sulla fronte, di sentire i morsi del fuoco sul balzo de' lussuriosi.

Virgilio, dopo di avere, com' egli sa, spiegato a Dante il *consorto divieto* di Guido del Duca, gli conclude, Purg. XV:

E se la mia ragion non ti disfama,
Vedrai Beatrice ed ella pienamente
Ti torrà questa e ciascun' altra brama:
Procaccia pur che tosto siano spente,
Come son già le due, le cinque piaghe,
Che si richiudon per esser dolente.

Sul balzo de' lussuriosi, Purg. XXVII:

Quando mi vide star pur fermo e duro,
Turbato un poco disse: — Or vedi figlio;
Tra Beatrice e te è questo muro.

Così di mano in mano che il poeta sale sente la sua anima sempre più inondata dallo Spirito di Dio, sente sempre più vive le aure della bella libertà. E intorno alla montagna della rigenerazione l' aria è sempre più pura e la luce del sole sempre più bianca: purezza e bianchezza che sono i segni forieri e incalzanti della libertà pura e bianca che si godrà intera e perfetta in cima. Effetto immediato della salita della montagna è il racquisto del libero arbitrio nella sua integrità originale, Purg. XXVII:

Non aspettar mio dir più nè mio cenno:
Libero, dritto, sano è tuo arbitrio,
E fallo fora non fare a tuo senno.

Dante ha così cancellato dalla sua anima il peccato, ed ha da essa sradicate le disposizioni prave. O più propriamente gli è, in virtù della grazia singolare, solo temporaneamente cancellato il peccato e temporaneamente sradicate le disposizioni prave: dicendo egli stesso che dopo morte dovrà poi fermarsi molto alla prima e un poco alla seconda cornice; e potendo argomentare noi il lungo soggiorno sulla settima.

Dopo avere incontrata Matelda e dopo che questa ebbe risposto alle sue questioni, stando il poeta sempre di qua dal Lete, vede egli venire la sua donna trionfante sul carro. Ha da sentire ancora le punte del rimorso per averla dimenticata, ha da cancellare il ricordo de' suoi falli con il bagno nel Lete, perchè nessuna nube anche lieve turbasse il sereno della libertà e perchè si reintegrasse in lui lo stato di innocenza. A questo punto egli, come le anime, ha raggiunto il grado di perfetta purezza. A questo punto la rigenerazione o l'opera della redenzione è al suo vero termine. A questo punto egli è armato senz'altro della libertà o perfezione necessaria per entrare a far parte della milizia celeste. A questo punto egli, ammaestrato prima dalle quattro e poi dalle tre virtù, ottiene di appressarsi a Beatrice e goderne la ineffabile bellezza, Purg. XXXI:

Indi mi tolse, e bagnato m' offerse
Dentro alla danza delle quattro belle;
E ciascuna col braccio mi coperse.
— Noi sem qui ninfe, e nel ciel semo stelle:
Pria che Beatrice discendesse al mondo
Fummo ordinate a lei per sue ancelle.

Merremti agli occhi suoi; ma nel giocondo
Lume ch'è dentro aguzzeran li tuoi
Le tre di là, che miran più profondo.

Beatrice è *donna di virtù*, signora cioè e regina delle sette virtù. Senza il sostrato delle virtù cardinali, senza essersi liberato dalle passioni e dal vizio, senza cioè l'opera compiuta in Dante da Virgilio mosso da Beatrice e illuminato da lei, non è possibile che il cristiano senta viva ed attiva in sé la libertà, la quale vuol essere senza macula alcuna. Per ciò le quattro virtù cardinali sono ancelle di lei. Le tre teologiche ne costituiscono l'essenza, sono le tre virtù infuse col battesimo dallo Spirito rigeneratore; ond'è che essa è detta, pur da Virgilio, *opra di fede*. Ove manchino quindi le tre, essa non è in nessun modo. Ove manchino le quattro, od anche una sola di loro, la libertà è oscurata e legata.

Beatrice è colei, per la quale *l'umana specie eccede ogni contento da quel ciel ch'è minor li cerchi sui*. Ogni cosa creata e contenuta dal cielo della luna resta eternamente entro i limiti di esso cielo. Solo la specie umana, per mezzo della libertà santa, può innalzarsi al di sopra di tutte quelle cose e passare quel confine ritornando a Dio.

Ci sono verità a cui la ragione, libera dalla schiavitù delle passioni e del vizio, può giungere da sola. Aristotele con il solo lume della ragione pervenne alla conquista di molti veri; e nel Convito, ove Dante di solito tratta di verità per le quali la ragione umana è bastevole o poco meno che bastevole, l'autorità di Aristotele s'incontra ad ogni

passo. Ma ci sono verità alte, come Dio, le sostanze separate, la prima materia, per le quali i sensi non ci soccorrono e la ragione non basta. Coloro che col solo lume della ragione vollero spingersi nella indagine di tali verità, caddero nell' errore, Purg. III:

E desiar vedeste senza frutto
Tai, che sarebbe lor disio quetato
Ch' eternalmente è dato lor per lutto ecc.

Quelle verità non si intendono bensì in terra neppure da coloro che posseggano le tre virtù teologiche; ma sono le tre virtù teologiche, e quindi la libertà santa, quelle per le quali noi possiamo salire « a filosofare a quella Atene celeste » (Conv. III 14), ove tali verità si intendono perfettamente. Solo le anime in cui risplenda la luce pura e bianca della libertà possono avere la visione di Dio ed essere partecipi della sua sapienza. Di qui verremmo a spiegarci perchè Virgilio dica, Purg. VI:

Veramente a così alto sospetto
Non ti fermar, se quella nol ti dice,
Che lume fia tra il vero e l' intelletto.
Non so se intendi; io dico di Beatrice:
Tu la vedrai di sopra, in su la vetta
Di questo monte, ridente e felice.

Che Beatrice possa essere simbolo di libertà santa vien suggerito anche dal fatto che essa è posta al governo del carro della Chiesa, ove anzi il poeta la rappresenta,

Quasi ammiraglio, che in poppa ed in prora
Viene a veder la gente che ministra
Per gli altri legni, ed a ben far l' incuora;
In su la sponda del carro sinistra ecc. (Purg. XXX).

Quando sul carro non è più Beatrice,

Sicura, quasi rocca in alto monte,
Seder sovr'esso una puttana sciolta
M'apparve, con le ciglia intorno pronte.

E, come perchè non gli fosse tolta,
Vidi di costa a lei dritto un gigante;
E baciavansi insieme alcuna volta.

E perchè l'occhio cupido e vagante
A me rivolse, quel feroce drudo

La flagellò dal capo infin le piante (Purg. XXXII).

L'allegoria di questo tratto non è in ogni sua parte ben chiara e sicura. Al proposito mio però importa che questa donna è al posto di Beatrice e che è quindi da considerarsi come il suo perfetto contrario ¹⁾. Non è possibile che la donna sciolta sia immagine della Chiesa di Cristo: la Chiesa, per generale concordia, è simboleggiata nel carro. Non è necessario che essa simboleggi in particolare la curia o i papi o altro di questo genere. Poichè è al governo del carro, è assai probabile che simboleggi immediatamente il vizio, la cupidigia de' beni terreni, la schiavitù morale. In tal caso verrebbe come conseguenza che Beatrice sia simbolo di libertà, di mezzo cioè o guida alla beatitudine del cielo.

Prima d'andare oltre, osserviamo un fatto che può giovare alla mia tesi. Beatrice è evidentemente subordinata a Lucia, come questa è subordinata a Maria. Beatrice scende sì al Limbo, ma lascia poi che vada Lucia a compiere un più umile ufficio, quello di portare Dante dalla valletta alla porta del pur-

1) Cfr. SCARTAZZINI, *Commento lipsiense*, II 763 sg.

gatorio. Lucia, simbolo di grazia ¹⁾, può andare a Dante, perchè questi ha già ottenuto per mezzo di Maria, simbolo di misericordia, la grazia del ritorno al bene; ma non può andare Beatrice, simbolo di libertà, giacchè questa è necessariamente divisa e lontana da colui che viva in peccato o anche sia sul cammino del pentimento e della purgazione. A lei non può arrivare il peccatore, e così ella non può avvicinarsi a lui, se prima questi

. . . non riempe dove colpa vota,

Contra mal diletta con giuste pene (Par. VII).

Vero è che Beatrice scende nel Limbo, ove è gente macchiata dal primo fallo. Ma tra essa gente e Beatrice v'è assoluto distacco. Come la loro miseria non tange la donna del cielo, così la beatitudine di cui tal donna è piena non rallegrerà mai quegli esiliati. Virgilio giunge anche a comprendere quella beatitudine e a rappresentarla all'alunno e a provar dolore per la privazione; ma egli non può nè sentirla nè goderla. Laddove per Dante essa è un bene che raggiungerà, è un premio che lo aspetta. Gli bisogna però divenirne degno per via di pentimento e di dolore.

La libertà, che è scopo del viaggio per l'inferno e il purgatorio, diventa mezzo per arrivare alla cognizione piena e perfetta del vero, alla visione di Dio, diventa luce tra il vero e l'intelletto. Cacciaguida dice, Par. XV :

. . . Grato e lontan digiuno . . .

Soluto hai, figlio, dentro a questo lume,

1) Vedi l' Appendice II.

In ch' io ti parlo, mercè di colei
Ch' all' alto volo ti vesti le piume.

E più oltre il poeta medesimo, Par. XXV:

E quella pia che guidò le penne
Delle mie ali a così alto volo.

Dopo essere salito al cielo del sole, al cielo cioè
degli spiriti sapienti, Par. X:

È Beatrice quella che si scorge
Di bene in meglio, sì subitamente
Che l'atto suo per tempo non si sporge.

La bellezza di Beatrice cresce via via che essa si avvicina al suo Fattore, il quale la può egli solo godere tutta quanta. Essa è il mezzo per cui l'uomo prende sembianze divine e si ricongiunge a Dio. Questo mezzo ha più di virtù e di splendore nei cieli più alti e negli ordini più alti di beati; ed è naturale che la luce gaudiosa e crescente di costoro, a seconda che più s'avvicinano a Dio, sia anche luce e bellezza crescente negli occhi e nel volto di colei che è principale autrice di tal gaudio. S'aggiunga che, siccome essa è luce tra il vero e l'intelletto, via via che l'intelletto procede, col salire, nella cognizione del vero, il suo campo di contemplazione si allarga, e quella luce cresce: siccome vediamo in cielo più fiammeggiante il sole di mano in mano ch'esso sale e che il luogo donde noi lo guardiamo sempre più prende della sua luce. La bellezza e il fulgore della libertà dilagano via via che le verità si presentano all'intelletto del pellegrino avvolte nella luce di lei: alla stessa guisa che una legge acquista dinanzi all'occhio della mente

tanta più evidenza e certezza, quanti più sono i fatti particolari a cui essa si applica e che essa spiega. Anche la vita del cielo viene dalla libertà informata, Par. XXI:

Ma l'*alta carità* che ci fa serve
Pronte al consiglio che 'l mondo governa,
Sorteggia qui, sì come tu osserve.
Io veggio ben, diss' io, sacra lucerna,
Come *libero amore* in questa corte
Basta a seguir la provvidenza eterna.

Per il quale luogo giova riferir questo della Somma, 2-2, 44, 1: « *Charitas quae in cordibus nostris per Spiritum Sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur 2. ad Cor. 3 ». E lo stesso s. Tommaso dice a Dante in cielo, Par. X:

Qual ti negasse il vin della sua fiala
Per la tua sete, *in libertà* non fora
Se non com' acqua ch' al mar non si cala.

A Beatrice, tornata al suo posto nell'anfiteatro celeste, Dante dice dal basso, Par. XXXI:

O donna, in cui la mia speranza vige,
E che soffristi, per la mia salute,
In inferno lasciar le tue vestige;
Di tante cose quante i' ho vedute,
Dal tuo potere e dalla tua bontate
Riconosco la grazia e la virtute.
Tu m' hai di *servo* tratto a *libertate*,
Per tutte quelle vie, per tutt' i modi
Che di ciò fare avei la potestate.
La tua magnificenza in me custodi,
Sì che l'anima mia che fatta hai sana,
Piacente a te dal corpo si disnodi,

Già il *soffristi* (« E che soffristi per la mia salute in inferno » ecc.) può alludere al fatto che Beatrice per amor di Dante fosse costretta a fare ciò che più le repugnava, cioè d'andare in casa di coloro, che sarebbero la sua negazione, e che sarebbero stati suoi avversari in terra. Si considerino tutti gli effetti a cui Dante accenna, e si vedrà che egli principalmente attribuisce a Beatrice la sua rigenerazione morale: « l'anima mia che fatta hai *sana* », restituita cioè allo stato di giustizia e di innocenza. Si ponga mente alle parole *la tua magnificenza in me custodi*. Ciò che Dante aveva raggiunto era la *libertà*, la libertà che è qui detta *magnificenza* di Beatrice, cioè, io stimo, essenza di lei e quindi significato simbolico della donna. E in ogni caso non di sapere, o di studio per quanto alto, si potrebbe avere sentenza in tali parole, ma di qualche cosa che investe la coscienza, che illumina e guida nell'opera, nell'opera s'intende anche dello studio.

S. Giovanni nell'esaminar Dante sulla virtù della carità gli dice, Par. XXVI:

. . . la donna, che per questa dia
Region ti conduce, ha nello sguardo
La virtù ch' ebbe la man d' Anania.

Si sa che Anania fu colui che, avvertito da visione soprannaturale, andò a Paolo divenuto cieco per il fatto straordinario avvenutogli sulla via di Damasco. Gl'impose le mani; e Paolo riebbe la vita del corpo e nel battesimo dello Spirito si sentì rigenerare, sentì la libertà di cui Cristo ci ha liberati. Se fu tale la virtù della mano di Anania e tale è la

virtù dello sguardo di Beatrice, anche questo sguardo deve essere tale da rigenerare; e la libertà appunto di Cristo è quella che rigenera.

Ad ammettere che Beatrice sia simbolo di libertà non trattenga la considerazione, che ella discorre troppo di teologia. Tutti i beati partecipano del divino sapere, e così sono anche tutti teologi; onde può nei loro discorsi entrare della scienza divina quel tanto che torni opportuno o necessario. O non parla di teologia e di beatitudine anche Piccarda? Beatrice è la guida di Dante nel paradiso. Sta con lui più a lungo che non ci stiano gli altri beati. È lei che deve supplire, compiere, illustrare; onde avviene che la parte maggiore tocchi appunto a lei. Si noti altresì che ciò che ella dice del libero arbitrio riguarda intimamente il significato simbolico di lei ¹⁾. Ma in conclusione Beatrice poteva parlare di teologia a suo piacimento, senza perciò esser costretta a figurarla e senza aver fatto in terra, come pur s'è osato dire, studi teologici.

Si potrebbe obiettarmi: se tra Dante e Beatrice non c'è di mezzo altro che il peccato e le disposizioni al peccare, come mai ei non la trova subito sul paradiso terrestre, trovandovi invece Matelda; ed ha ancora lì da attendere non solo ma da risentirsi cantare le note tristi per le quali aveva mossi passi tanti?

Ma se il poeta avesse incontrata subito Beatrice sul paradiso terrestre, sarebbe stato come se un pel-

1) Cfr. anche D' OVIDIO, *Studii sulla Divina Commedia*, Milano-Palermo, Sandron, 1901, p. 198.

legrino, venuto a Roma per vedere il papa, trovasse questi alla porta del Vaticano. La vista di Beatrice per Dante è come l'andata trionfale in Campidoglio di un duce romano, la quale certo non poteva seguire immediatamente la vittoria; è come la corona che si soleva dare a' poeti. L'apparato scenico, il corteggio, la festa, i canti aggiungono magnificenza al premio, lo rendono più caro e più bello a colui che lo ha saputo guadagnare. Il dramma non avrebbe avuto naturalezza, se avesse sempre calcato pedantesicamente il suo svolgimento sulla stampa dell'allegoria. Quanto poi all'incontrar prima Matelda, è da notare che la rigenerazione era bensì compiuta, ma aveva ancora bisogno come del suggello: il bagno del Lete. Era quindi necessario che Matelda, ministra di Beatrice fosse lì pronta per l'immersione; e non disconviene, anzi conviene che la ministra apparisca prima di colei da cui dipende. Dall'altro lato Dante lassù aveva pur bisogno di preparare la debita cornice alla sua erudizione circa il primo soggiorno dell'uomo e a quei ricordi autobiografici che sono intrecciati ne' rimproveri di Beatrice. In quei rimproveri poi, nella danza che fanno intorno a lui le quattro belle, nell'aiuto che gli danno le altre tre rivolgendo a Beatrice parole che la commovano; viene ad aversi come un riepilogo, una seconda figurazione sintetica dell'azione anteriore, sia sotto il rispetto del disagio, della fatica e del dolore provati dal pellegrino, sia sotto quello de' buoni frutti raccolti via via.

II.

Dato che Beatrice sia simbolo della libertà nella sua forma più alta, quale il cristianesimo la intende; sarà forse utile volgersi alla Vita Nuova, e vedere se e quali precedenti questa ci offra, nella rappresentazione di Beatrice, per ciò che si riferisce al significato simbolico che essa avrebbe assunto nella Commedia. E ciò farò senza rivangare tutte le questioni e le polemiche a cui ha dato luogo la gentilissima del libello.

Sentiamo prima quello che s. Paolo dice della libertà, che fu ridonata all'uomo con il sacrificio di Cristo, e ciò che egli dice delle virtù cristiane. Cor. II 3, 17: *Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas*. Il quale concetto s. Tommaso nel luogo già innanzi citato ripete sotto questa forma: *Charitas, quae in cordibus nostris per Spiritum diffunditur, facit nos liberos*. — Gal., 2, 4: *... falsos fratres, qui subintroierunt explorare libertatem nostram, quam habemus in Christo Jesu, ut nos in servitutem redigerent*. — Ibid., 4, 31: *Itaque, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberac; qua libertate Christus nos li-*

beravit. — Ibid., 5, 6: Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium: sed fides, quae per charitatem operatur. — Ibid., 5, 13: Vos enim in libertatem vocati estis, fratres: tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem Spiritus servite invicem. — Ibid., 5, 22 sg: Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, — Mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. — Coloss., 3, 14: Super omnia autem haec, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. — Cor. I, 13, 2: Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum... — Ibid. II, 16, 14: Omnia vestra in charitate fiant. — Ibid. 13, 13: Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec; maior autem horum est charitas. — Ibid. I, 13, 4 sgg: Charitas patiens est, benigna est: charitas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, — Non est ambitiosa, non quacrit quae sua non sunt, non irritatur, non cogitat malum, — Non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: — Omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.

La libertà, che è opra di fede, nella società cristiana opera dunque precipuamente con il mezzo della carità. Come la carità giovi grandemente alla giustizia ed entrambe giovino alla pace e al vivere felice, Dante ragiona in un luogo del *De monarchia*: « Alla stessa guisa che la cupidità in certo modo, per quanto poca, ottenebra l' abito di giustizia; così la carità o retta dilezione la rende più veggente e più chiara.... Imperocchè la cupidità, spregiando l' umano consor-

zio, cerca altre cose; ma la carità, spregiando tutte le altre cose, cerca Dio e l' uomo, e per conseguenza il bene dell' uomo. E poichè tra gli altri beni dell' uomo il massimo sia vivere in pace (come si diceva di sopra), e ciò sia opera massimamente e specialmente della giustizia, la carità fortificherà la giustizia in sommo grado, e la maggiore carità maggiormente » (I 13).

Vita Nuova, § 11 ¹⁾: « Dico che quand' ella appariva da alcuna parte, per la speranza della mirabile salute neun nemico mi rimaneva, anzi mi giugnea una *fiamma di caritate*, la quale mi faceva perdonare a chiunque m' avesse offeso: e chi allora m' avesse domandato di cosa alcuna, la mia risponsione sarebbe stata solamente: — Amore —; con viso vestito d' *umiltà* ». Mi parrebbe un far torto se io mi ponessi alla facile raccolta di tutti i luoghi ove di carità, di umiltà, di benignità, di fede, di pace, si parla nel libello.

« Questa gentilissima donna . . . venne in tanta grazia de le genti, che, quando passava per via, le persone correano per vedere lei; onde mirabile letizia me ne giugnea ». Dopo aver detto ciò che operava la sua presenza e il suo saluto sugli accorrenti, il poeta riporta il son. *Tanto gentile*, scritto « acciò che non pur coloro che la poteano sensibilmente vedere, ma gli altri sappiano di lei quello che per le parole » ne può egli far intendere. « Questa mia donna venne in tanta grazia che non sola-

1) Cito *La Vita Nuova* con Introduzione ecc. di T. CASINI, Sansoni 1891.

mente ella era onorata e laudata, ma per lei erano onorate e laudate molte. Ond' io veggendo ciò e volendolo manifestare a chi ciò non vedea, propuosi anche di dire parole, ne le quali ciò fosse significato; e dissi allora questo sonetto, lo quale narra di lei come la sua vertude adoperava ne le altre, sì come appare ne la sua divisione » (§ 26).

Vede perfettamente ogni salute
Chi la mia donna tra le donne vede;
Quelle, che vanno con lei, son tenute
Di bella grazia a Dio render mercede.
E sua beltade è di tanta vertute,
Che nulla invidia a l' altre ne procede,
Anzi le face andar seco vestute
Di gentilezza e d' amore e di fede.
La vista sua fa ogni cosa umile,
E non fa sola sè parer piacente,
Ma ciascuna per lei riceve onore.
Ed è negli atti suoi tanto gentile,
Che nessun la si può recarè a mente,
Che non sospiri in dolcezza d' amore.

Non insisto già su quanto vi è di eccessivo nel credere che la bellezza della donna sua giovi alle altre e non le oscuri, e che queste non sentano invidia della bellezza maggiore. A tal proposito sono già stati addotti esempi ¹⁾; ai quali si potrebbe aggiungere questo del Cavalcanti, che suppone nelle altre donne il sentimento e il riconoscimento della loro inferiorità, ball. *Fresca rosa*:

Fra lor le donne dea
Vi chiaman come siete.

1) Vedi D' ANCONA, *La Vita Nuova* ecc., Pisa 1884, p. 199.

Che però le genti accorranò, e non una sola volta, a vedere una donna che non è una regina, allo stesso modo che si accorreva intorno a Gesù operante miracoli, non abbiamo che io sappia altro consimile esempio. I limiti del vero sono oltrepassati di molto. È quasi incredibile che una Bice, di cui appena qualche documento registra il nome e di cui non sapremmo nulla se Dante non avesse scritto sillaba, possa aver fatto tanto chiasso a Firenze, e aver in un poeta come Dante suscitate delle situazioni poetiche tali da fargli vedere ciò che non era in nessun modo.

Ma Beatrice, dicono, aveva finito con l' assumere nella fantasia del poeta carattere universale. Bene; anzi s'aggiunga che il carattere era tale da far desiderare all'amante che tutti si innamorassero di lei, canz. *Donne ch' avete*:

Che s' io allora non perdessi ardere,
Farei parlando innamorar la gente.

Ma che specie di amore reale è questo? o non è esclusivo l'amore di donna reale, per quanto puro e platonico e' sia? e il carattere universale com'è egli conciliabile con l'individuo?

Beatrice muore. « *Quomodo sedet sola civitas plena populo! facta est quasi vidua domina gentium.* Io era nel proponimento ancora di questa canzone, e compiuta n'avea questa soprascritta stanza, quando lo Signore de la giustizia chiamò questa gentilissima a gloriare sotto la 'nsegna di quella reina benedetta Maria, lo cui nome fue in grandissima reverenzia ne le parole di questa Beatrice beata » (§ 28). « Poi che fu partita da questo secolo, rimase tutta la so-

pradetta cittade quasi vedova e dispogliata da ogni dignitate; ond' io, ancora lagrimando in questa desolata cittade, scrissi a li principi de la terra alquanto de la sua condizione, pigliando quello cominciamento di Geremia profeta che dice: *Quomodo sedet sola*. E questo dico, acciò che altri non si maravigli, perchè io l' abbia allegato di sopra, quasi come entrata de la nuova materia che adesso viene » (§ 30). Che il dolore della morte di Bice fosse acerbo nel poeta non si dubita; ma che questa morte fosse da lui considerata come una disgrazia della intera città, sino al punto da immaginare questa città *quasi vedova e dispogliata da ogni dignitate* e creder necessario scrivere, non in poesia si badi, della sua condizione ai *principi*, cioè ai principali cittadini di essa ¹⁾, adoperando le parole di Geremia; è tal cosa da non potercene rendere ragione in un poeta come Dante, se restiamo fermi alla sola donna reale.

« Dopo questa tribulazione avvenne... che alquanti peregrini passavano per una via, la quale è quasi mezzo de la cittade, ove nacque e vivette e morio la gentilissima donna; li quali peregrini andavano, secondo che mi parve, molto pensosi. Ond' io, pensando a loro, dissi fra me medesimo: — Questi peregrini mi paiono di lontana parte, e non credo che anche udissero parlare di questa donna, e non ne sanno niente, anzi li loro pensieri sono d'altre cose

1) Che sieno essi i *principi della terra* non è da dubitare. V. la nota del CARDELLI in D' A., op. cit. 210-11; e tutti gli esempi e le prove raccolte dallo SCHIERILLO, *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Loescher, 1896, p. 370 sgg.

che di queste qui; chè forse pensano de li loro amici lontani, li quali noi non conoscemo —. Poi diceva fra me medesimo: — Io so che, s'elli fossero di propinquo paese, in alcuna vista parrebbero turbati, passando per lo mezzo de la dolorosa cittade —. Poi dicea fra me medesimo: — Se io li potessi tenere alquanto, io li pur farei piangere anzi ch'elli uscissero di questa cittade, però ched io direi parole, le quali farebbero piangere chiunque le intendesse — » (§ 40). E narrata così la materia che assurge e trova la sua espressione poetica nel son. *Deh peregrini*. Siamo anche qui alla sventura e al lutto della città intera. Sennonchè s'aggiunge qualcosa di più. Anche i paesi vicini sanno del dolore di Firenze (*io so che s'elli fossero di propinquo paese, in alcuna vista parrebbero turbati*). Che la fama della morte di Bice dovesse essersi sparsa tra le genti vicine, che questa morte, avvenuta, si noti, a più di un anno di distanza, dovesse ancora aver potenza di turbare il loro aspetto, che il poeta potesse credere di avere la virtù di far piangere i pellegrini, qualora essi ristessero a sentirlo parlare di lei; sono tal cosa, da eccedere il limite imposto ad ogni più fervida immaginazione.

È tutt'altro che trascurabile il fatto che la morte di Beatrice cada in un periodo di turbolenze intestine, un periodo in cui il bello e riposato vivere viene ad essere fortemente turbato, e la giustizia, fondamento di pace e di concordia, diventa o s'avvia a diventare ingiustizia, e lo spirito di carità che, secondo dice Dante nel *De monarchia*, rende mi-

gliore la giustizia, diviene odio e desiderio di vendetta. L'orgoglio dei nobili, cresciuto dopo la vittoria di Campaldino, era cominciato a diventare prepotenza. Erano bensì fuori del governo, ma non facevano però meno da padroni: avevano modo di occultare i propri delitti, e non c'era chi osasse deporre dinanzi ai magistrati contro di loro. Il fermento dei popolani, che la forza delle leggi non bastava a tutelare contro le ingiurie e le vessazioni e le violenze de' magnati, cominciò a divenire odio e desiderio di vendetta. Sin che, come dice Dino Compagni, *il popolo si levò*; e si venne così nel 1293 agli Ordinamenti di Giustizia. Anche prima di Campaldino la signoria, nel febbraio dello stesso anno, raccomandava ai Consigli del Comune perchè « provvedessero alla custodia difesa e sicurezza della città e del contado, per conservare il buono stato degli uomini e persone della città e contado medesimi in ogni occorrenza; e in particolare ponessero l'animo a ciò, che una certa quantità di uomini della città di Firenze, massime de' maggiori e più potenti, la cui presenza fra' cittadini è cagione di sospetto, si mandino parte a' confini parte in contado » (*Provvisioni*, I, c. 121)¹. Nel giugno del 1290, quando Bice morì, la città doveva essere già in preda dell'odio e della passione, e si dovevano già deplorare da parte de' nobili (de' *principi della terra*) tali fatti da non lasciare più nulla a bene sperare.

1) Per tutto ciò v. VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, Sansoni 1894, II 65 sgg.; DEL LUNGO, *Da Bonifazio VIII ad Arrigo V^{II}*, Hoepli, 1899, p. 68-71.

Noto pure un'altra curiosa coincidenza. La causa che condusse la parte guelfa a rialzare il capo in Firenze, la prima radice della prosperità del Comune e quindi della concordia spirata sotto il pugnale delle nuove lotte intestine, risale alla sconfitta di Benevento. In quell'anno 1266, se stiamo ai conti del poeta, nacque Bice Portinari. Non mi trattengo altresì dal dire che là dove si parla della « via la quale è quasi mezzo della cittade, ove *nacque e vivette e morio* la gentilissima donna », quel troppo meditato insistere su nascita, vita e morte, può far sorgere sospetto.

Anche quei portenti che il poeta accompagna alla visione della morte di Beatrice, per quanto siano incorniciati in un sogno d'inferno e possano avere il conforto di esempi biblici e di esempi consimili nella poesia anteriore e posteriore a Dante ¹⁾, sono sempre tali da parere sproporzionati al semplice avvenimento della morte di Bice. In essa canzone è altresì notevole che non soltanto la morte della donna sia rappresentata, ma sia preannunziata al poeta, dalle donne scapigliate, anche la morte sua. Anzi nel *pur morra 'ti* della poesia e meglio nel *tu pur morrai* della prosa, pronunziato dalle donne prima ancora che si parli della morte di Beatrice, a me sorge il dubbio che possa esservi sottintesa l'aspettazione di morte anche delle stesse donne. Esse direbbero: tu pure morirai con noi. Una sì generale

1) Cfr. SCHERILLO, op. cit., 350 sgg; e le mie *Fonti provenz. e ital. d. lirica petrarchesca*, negli *Studi di Filologia romanza*, v. VIII, fasc. 22, p. 322.

ruina sarebbe troppo se sognata come effetto della sola morte di Bice.

Poniamo ora mente a quello che avvenne nell'anima del poeta la prima volta che vide Beatrice. I tre spiriti che parlan latino, sono le tre parti o potenze dell'anima. Lo spirito naturale che abita nello stomaco, è quello per cui si compiono le funzioni vegetative¹⁾. Lo spirito della vita, la cui stanza è nel cuore, alimenta i sensi e quindi gli appetiti e le passioni. Lo spirito animale, che dimora nella rocca della mente, è la mente stessa o l'intelletto, la potenza cioè o la parte più alta e più nobile dell'anima. Dovrebbe tale divisione corrispondere a quella aristotelica che si legge nel Convito, ove le tre potenze dell'anima sono dette vegetativa, sensitiva, intellettiva (III 2); e corrispondere a questo che si legge nel *De vulgari eloquentia*: « homo tripliciter spirituatus est, videlicet *vegetabili animali et rationali* (II 2). All'apparire di Beatrice lo spirito della vita e quindi il senso e le passioni cominciano a tremare, perchè troveranno in lei il loro freno (*ecce deus fortior me qui veniens dominabitur mihi*). Lo spirito animale, che è la potenza intellettiva del Convito o lo spirito razionale della Volgare Eloquenza, stupisce dinanzi a tanta bellezza; e agli occhi, che per ora soli possono goderne il fascino, dice: *apparuit iam beatitudo vestra*. Lo spirito naturale, il Sancho Panza dell'anima, le funzioni cioè

¹⁾ Conv. IV 9; « . . . chè, se in noi è l'operazione digestiva, questa non è umana ma *naturale* ».

vegetative, cominciano a piangere, perchè l' amore di Beatrice sarà causa di travagli, i quali impediranno che esse si compiano con tutta regolarità (*heu miser! quia frequenter impeditus ero deinceps*).

Questa scena sarebbe avvenuta nell' anima di Dante fanciullo di nove anni. Essa non può essere altro che il preludio e come l' immagine sintetica e retrospettiva di tutto un processo psicologico su cui abbia la riflessione lavorato e che la riflessione abbia in parte determinato; onde l' averla già nell' atrio della narrazione, quasi fosse lo stemma di questa, mi pare che deponga non in favore della ingenuità della narrazione stessa, e che essa scena non trovi ragion sufficiente nel fatto di un amore soltanto idillicamente puro. In quella scena non sarebbe, secondo me, una pura fantasticheria il vedervi adombrata l' aspirazione ancora inconscia del poeta a uno stato di perfezione morale; ancora inconscia, perchè il suo intelletto stupisce sì dinanzi alla nuova bellezza, ma non sa che bellezza sia, e s'arresta a crederla soltanto beatitudine degli occhi. Si potrebbe vedere in quella scena prenunziata la lotta che, sin dal momento dell'apparizione di Beatrice, la parte intellettuale impegna con la parte sensitiva, la mente con le prave inclinazioni del senso, la ragione con le passioni. Questa lotta, con il finale trionfo della parte migliore, non può dar come risultato altro che il dominio completo della ragione sul senso, dell' intelletto sul talento. Questa lotta sarebbe dunque tra la virtù e il vizio, o tra ciò che è radice di virtù e ciò che è radice di vizio; e il trionfo della

ragione consisterebbe nell'aver come ucciso il vizio o nell'avergli tolta ogni radice: lotta di cui abbondano esempi nella letteratura morale e ascetica del tempo. Il trionfo rappresenterebbe uno stato dell'anima, il quale sia morte del vizio, vita della virtù. Beatrice è nel libello chiamata *distruggitrice di tutti i vizii e reina de le virtudi* (§ 10).

S'apre il conflitto dal momento in cui l'anima, attraversato un periodo in cui è vissuta allo stato dirò così naturale, quando cioè ogni suo atto è ancora spontaneo e irriflesso, comincia ad avere coscienza de' suoi atti ed a regolarli secondo una legge morale. Il primo periodo di lotta sono i nove anni che vanno dal primo incontro al primo saluto: periodo su cui il poeta non si ferma, « però che soprastare ¹⁾ a le passioni e atti di tanta gioventudine pare alcun parlare fabuloso » (§ 1).

Comincia così il periodo in cui egli riceve il saluto della sua donna, il quale gli è fonte di beatitudine. Quando Beatrice era «alquanto propinqua al salutare, uno spirito d' Amore, distruggendo tutti gli altri spiriti sensitivi, pingea fori li deboletti spiriti del viso, e dicea loro: — Andate a onorare la donna vostra —; ed elli si rimanea nel luogo loro. E chi avesse voluto conoscere Amore, fare lo potea mirando lo tremore degli occhi miei. E quando questa gentilissima salute salutava, non che Amore fosse tal mezzo che potesse obumbrare a me la intollerabile beatitudine, ma elli quasi per soverchio

¹⁾ Io intendo questo *soprastare* nel senso di regolare, reggere, inirenare; non saprei altrimenti trovar conveniente il *fabuloso*. Non così il Casti.

di dolcezza divenia tale, che 'l mio corpo, lo quale era tutto allora sotto 'l suo reggimento, molte volte si movea come cosa grave inanimata. Sì che appare manifestamente che nelle sue salute abitava la mia beatitudine, la quale molte volte passava e redundava la mia capacitate » (§ 11). È qualche cosa di simile al *cupio dissolvi et esse cum Christo*. Con la distruzione degli spiriti sensitivi abbiamo altresì la morte o il silenzio delle passioni. È fatta grazia agli spiriti visivi, forse perchè gli occhi furono le porte,

Quand' ella entrò col fuoco ond' io sempr' ardo.

È curioso che il poeta faccia morire anche gli spiriti dell' udito, senza de' quali non poteva giungere al suo orecchio il saluto. Che il saluto non fosse solo un cenno del capo ma fosse di parole o anche di parole, risulta da quel che Dante dice nel § 2: « l' ora che 'l su' dolcissimo salutare mi giunse, era fermamente nona di quel giorno; e però che quella fu la prima volta che le sue parole si mossero per venire a' miei orecchi, presi tanta dolcezza » ecc. Questa incongruenza dimostrerebbe anche meglio qual debellatrice del senso, in cui le passioni hanno radice, fosse la cortesissima di Dante.

Segue un periodo, in cui Beatrice nega al poeta il saluto. Egli aveva con la seconda donna dello schermo oltrepassata la misura, sino a fare che si levasse *una soverchievole voce, che parca che lo infamasse viziosamente*, dando così anche *alcuna noia* alla donna. Dante dalla parte sua non dice d'aver colpa; ma egli suscitando scandalo e procurando il

male del prossimo era venuto ad oltraggiare o ad oscurare in sè lo spirito o la virtù di carità, quella in cui tanto la Beatrice si compiaceva. Di questo ritorno alla imperfezione è da vedere un rimprovero in quelle parole d' Amore: *Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic* (§ 12). A intendere meglio le quali parole forse giova un luogo del Convito. « Questa perfezione intende il Filosofo nel settimo della *Fisica*, quando dice: — Ciascuna cosa è massimamente perfetta, quando tocca e aggiugne la sua virtù propria; chè allora è massimamente perfetta secondo sua natura. Onde allora lo circolo si può dire perfetto, quando veramente è circolo, cioè quando aggiugne la sua propria virtù; chè allora è in tutta sua natura, e allora si può dire nobile circolo —. E questo è quando in esso è un punto, il quale egualmente sia distante dalla circonferenza... E così manifestamente veder si può che generalmente questo vocabolo, cioè nobiltà, dice in tutte cose perfezione di loro natura » (IV 16). Si noti anche che Amore, nel paragrafo della Vita Nuova in cui parla a quel modo, è chiamato *Signore della nobiltate*. A me par dunque che Amore dica: io sono perfetto di mia natura e quindi nobile, tu no; io vorrei che tu ti mantenessi entro i debiti limiti, tu li oltrepassi. Dante però crede che Amore parli oscuro, e questi gli dice in parole volgari: — Non domandare più che utile ti sia —; il quale detto è di s. Paolo e suona in latino: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Detto di cui

Dante si gioverà anche nel Convito (IV 13). Veramente, quella risposta di Amore io non so trovarla opportuna, poichè non so vedere la ragione per la quale Amore non possa essere più chiaro ed esplicito con Dante. Forse la convenienza dell' oscurità starà in ciò, che non Amore ma il poeta non voleva esser tale.

Altra eco della ricaduta morale del poeta si ha negli effetti che produce su di lui la vista di Beatrice. Amore fa quello stesso che faceva quando Beatrice si degnava salutare: scaccia gli spiriti visivi da' loro strumenti; distrugge gli altri spiriti sensitivi; occupa il corpo del poeta. Sennonchè nel periodo del saluto non abbiamo che il poeta insista o accenni a tremore sino a non potere reggersi in piedi, o parli di timore della morte in que' momenti in cui Amore compieva l' operazione sua (cfr. § 14). Solo innanzi di ricevere il primo saluto Dante dice che egli se ne stava *molto pauroso* in una parte della strada; ma quando poi parla di proposito, nel § 11, di ciò che gli avveniva nel periodo del saluto alla presenza di Beatrice, non abbiamo nè paura, nè tremore, nè minaccia di morte. Il periodo in cui gli vien negato il saluto, segna dunque un passo indietro nella via della perfezione, è un periodo di debolezza, di condiscendenza verso il senso; sebbene però il desiderio di perfezione sia sempre così vivo e intenso da divenire irresistibile dinanzi a Beatrice, e da acquistarsi con violenza il completo dominio del corpo del poeta.

Si attenda a questo che il poeta dice a propo-

sito di ciò che, per opera di Amore, gl' incontrò a vedere Beatrice nella casa della sposa (§ 14): « E avvegna che io fossi altro che prima, molto mi dolea di questi spiritelli [del viso], che si lamentavano forte, e diceano: — Se questi non ci infolgorasse così fuori del nostro luogo, noi potremmo stare a vedere la maraviglia di questa donna, così come stanno li altri nostri pari [gli spiriti intellettivi] ¹⁾ — ». Probabilmente qui il poeta vuol dire che non sapeva fare a meno del diletto degli occhi, sia che il *prima* (« avvegna che io fossi altro che prima ») si debba riferire al periodo in cui egli non aveva ancora debellati i sensi, sia al tempo in cui egli si compiacque troppo di guardare la donna dello schermo. Che di debolezze di questo genere s'abbia a trattare può forse anche risultare dalla risposta che Dante darebbe a Beatrice qualora questa gli domandasse come mai, non potendo egli reggere alla sua presenza, pure cercasse di vederla: « S' io non perdessi le mie virtùdi, e fossi *libero* tanto ch' io le potessi rispondere, io le direi, che, sì tosto com' io imagino la sua mirabile bellezza, sì tosto mi giugne un desiderio di vederla, lo quale è di tanta vertude, che uccide e distrugge ne la mia memoria ciò che contra lui si potesse levare; e però non mi trattengono le passate passioni da cercare la veduta di costei » (§ 15).

Doveva, dopo la ricaduta, costargli molto sforzo il liberarsi, in certi momenti di acceso desiderio per

¹⁾ Non possono essere che questi; giacchè gli altri spiriti sensitivi erano di già distrutti.

la sua Beatrice, delle catene del senso, da cui si era lasciato in parte riprendere. Per questa via possiamo forse spiegarci la persistenza di Beatrice nel negargli il saluto; e, s' io non erro, anche il gabbo di lei. Ella con il suo gabbo verrebbe a dirgli: tu mi diventi ridicolo, quando dinanzi a me ti trasfiguri in modo da mostrare che non resisti al raggio della mia bellezza, che non sei degno di essa, che non sei forte da vincere in te tutto ciò che mi è contrario. Beatrice in atto di gabbar Dante mi fa pensare a una dama, cui vada ad offrire il suo omaggio e la sua difesa un cavaliere vigliacco. Beatrice è tal donna che non perdona la più lieve debolezza, che si ride della inettitudine a divenire perfetto. Dante dalla sua parte sa di fare l' impossibile, desidera l' antica forza, come quando la sua anima non aveva strappi di nessun genere; ma non riesce ancora a riaverla tutta, onde pensa: « se questa donna sapesse la mia condizione, io non credo che così gabbasse la mia persona, anzi credo che molta pietà le ne verrebbe » (§ 14).

Succede un nuovo periodo, quello della loda o delle rime nuove. Poichè Beatrice ha negato il saluto, Amore consiglia il poeta a cercare la sua beatitudine in ciò che è pura e semplice lode di lei. Il poeta veramente non dimostra in che cosa la beatitudine della loda consistesse. È facile però immaginare com' essa gli dovesse derivar da estatica contemplazione della bellezza morale della donna sua, e quindi dall' intimo gaudio dell' artista a riprodurla nelle sue rime. In questo periodo abbiamo

il ritorno alla perfezione morale; la quale si manifesta negli effetti, non più pressochè letali, che la presenza di Beatrice gli cagiona con la forza di Amore. Dante è puro e disposto nuovamente e perfettamente alla operazione di Amore; e il suo trasfiguramento è beatitudine senza mescolanza amara, è estasi e non più sconfitta. Il nuovo suo stato, che precede la morte di Beatrice, è dal poeta rappresentato in questa stanza di canzone (§ 27):

Si lungiamente m' ha tenuto Amore,
E costumato a la sua signoria,
Che sì com' elli m' era *forte* in pria,
Così mi sta *soave* ora nel core.
Però quando mi tolle sì 'l valore,
Che li spiriti par che fuggan via,
Allor sente la frale anima mia
Tanta dolcezza, che 'l viso ne smore.
Poi prende Amore in me tanta vertute,
Che fa li spirti miei gire parlando;
Ed escon for chiamando
La donna mia, per darmi più salute.
Questo m' avviene ovunqu' ella mi vede,
E sì è cosa umil, che nol si crede.

Noto subito che il poeta qui ci mostra come la sua beatitudine non fosse nella loda soltanto, ma anche e specialmente nella vista di Beatrice. Nel periodo del saluto Amore alla presenza di Beatrice uccide e distrugge gli spiriti sensitivi; in questo periodo ultimo essi *fuggon via* soltanto, ed anzi vanno chiamando la donna per dare al poeta più salute, per fare sì che sia più pieno il suo godimento. Siamo dunque al punto in cui i sensi non sono ribelli più alla ragione, e non c'è quindi più biso-

gno di ammazzarli ne' momenti solenni, quando la mente gode e sente in modo pieno ed intero la Beatrice; ma *coniurant amice* con essa mente e con Amore. Siamo al periodo maturo, alla fine vera della lotta, al trionfo completo della potenza divina sulle potenze inferiori dell' anima.

Giova ora rileggere la narrazione dell' incontro del poeta con Beatrice nel paradiso terrestre, Purg. XXX:

Così dentro una nuvola di fiori,
Che dalle mani angeliche saliva,
E ricadeva giù dentro e di fuori,
Sovra candido vel cinta d'oliva,
Donna mi apparve sotto verde manto,
Vestita di color di fiamma viva.
E lo spirito mio che già cotanto
Tempo era stato, ch' alla sua presenza
Non era di stupor tremando affranto,
Senza degli occhi aver più conoscenza,
Per occulta virtù che da lei mosse,
D'antico amor sentì la gran potenza.
Tosto che nella vista mi percosse
L'alta virtù, che già m'avea trafitto
Prima ch'io fuor di puerizia fosse,
Volsimi alla sinistra col rispetto,
Col quale il fantolin corre alla mamma,
Quando ha paura o quando egli è afflitto,
Per dicere a Virgilio: — Men che dramma
Di sangue m'è rimasto che non tremi:
Conosco i segni dell'antica fiamma ecc.

Nella Vita Nuova abbiamo il colore saguigno, onde Beatrice apparve a Dante vestita la prima volta, e il drappo anche sanguigno in cui era av-

volta fra le braccia di Amore; il quale Amore era cinto da una nebula di fuoco. Abbiamo il colore bianco, onde ella era vestita il giorno in cui, dopo nove anni dalla prima apparizione, si degnò di salutarlo. Sarebbe completa la rispondenza, se nella Vita Nuova Beatrice apparisse anche vestita di verde: il colore della speranza nella Vita Nuova non c'è. C'è bensì qualche cosa la quale potrebbe rispondere alla corona d'olivo: dico quella soave aura di pace che la mirabile donna aveva potenza di diffondere intorno a sè. Ciò che avviene al poeta in presenza di lei nel paradiso terrestre non è che una ripetizione delle trasfigurazioni sue in terra; ove, anzi, una volta sentì il tremore anche prima di vedere Beatrice (§ 14). Il poeta stesso si riferisce e si riporta al tempo in cui quegli effetti medesimi ei li sentiva quaggiù (« E lo spirito mio che già cotanto » ecc.).

Nella Commedia Dante non vede Beatrice lungo il cammino dell' inferno e del purgatorio; la intravede solo nelle parole di Virgilio, il quale, quando lo crede necessario od opportuno, gli fa balenare dinanzi il fulgore degli occhi di lei. Nella Vita Nuova, durante i primi nove anni di lotta, pare che il poeta la veda di rado. Dopo nove anni, résone degno, ottiene il saluto, saluto che gli vien negato se per poco egli è cagione di noia ad alcuno, se fa correre di sè, pur essendo senza colpa, voce infamante. Nella Commedia non ottiene di vederla e di goderla se non divien prima mondo d'ogni macchia. Nella Vita Nuova essa non forma la beatitudine di lui, se non quando egli è al più alto grado di perfezione.

Nella Commedia, sino alla vetta del purgatorio, guida del poeta è Virgilio; è la ragione, signora delle quattro virtù cardinali, che lo mena a Beatrice. Nella Vita Nuova è Amore che consiglia e guida. Però è detto: « E avvegna che la sua immagine, la quale continuamente stava meco, fosse baldanza d'Amore a signoreggiare me, tuttavia era di sì nobilissima virtù, che neun' ora sofferse, ch' Amore *mi reggesse senza 'l fedel consiglio de la ragione* in quelle cose, là ove cotal consiglio fosse utile a udire » (§ 1).

Nel trattato quarto del Convito l'autore traccia una specie di programma in cui è additata all'anima nobile la via diritta per tornare a Dio. In esso programma si legge: « Qui adunque è da ridurre a mente quello che di sopra nel ventiduesimo capitolo di questo trattato si ragiona dello appetito, che in noi dal nostro principio nasce. Questo appetito mai altro non fa che cacciare e fuggire; e qualunque ora esso caccia quello che è da cacciare e quanto si conviene, l'uomo è nelli termini della sua perfezione. Veramente *questo appetito conviene essere cavalcato dalla ragione*; chè siccome uno sciolto cavallo, quanto ch'ello sia di natura nobile, per sè senza il buono cavaliere bene non si conduce, e *così questo appetito*, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch'ello sia nobile, *alla ragione ubbidire conviene* » (c. 26). Già al c. 21, di questo appetito Dante scrive: « Poichè la somma deità . . . vede apparecchiata la sua creatura a ricevere del suo beneficio, tanto largamente in quella ne mette, quanto apparecchiata

è a riceverne. E perocchè da ineffabile carità vengono questi doni, e la divina carità sia appropriata allo Spirito Santo, quindi è che chiamati sono doni di Spirito Santo . . . Ov' è da sapere che 'l primo e nobile rampollo che germogli da questo seme per essere fruttifero, si è *l'appetito dell'animo*, il quale in greco è chiamato *hormen*. E se questo non è bene culto e sostenuto diritto per buona consuetudine, poco vale la sementa, e meglio sarebbe non essere seminato. E però vuole Santo Agostino, e ancora Aristotile nel secondo dell' Etica, che l' uomo s' ausi a ben fare e a *rifrenare le sue passioni*, acciocchè questo tallo, che detto è, per buona consuetudine induri, e rifermissi nella sua rettitudine, sicchè possa fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza della umana felicità ». Continua poi nel c. 22 a discorrere di tale appetito. « . . . E non dicesse alcuno che ogni appetito sia d'animo; chè qui s' intende d'animo solamente quello che spetta alla parte razionale cioè la volontà e lo intelletto. Sicchè s' e' volesse chiamare d'animo l'appetito sensitivo, qui non ha luogo l' istanza (?), nè può avere; chè nullo dubita che l'appetito razionale non sia più nobile che 'l sensuale, e però più amabile ».

Or a me sembra che tutto ciò possa davvero *giovare* alla Vita Nuova, come in principio del Convito è detto. Non solo nella Vita Nuova si possono vedere rappresentati i costumi della nobile anima nel periodo dell' adolescenza, i quali siano come la faccia o i segni esteriori di quel processo intimo di purificazione morale dell' anima stessa; ma io sup-

pongo che Dante nell'Amore della Vita Nuova abbia voluto personificare appunto questo appetito dell'animo, questo che egli dice tallo o primo e nobile rampollo che germoglia da' doni divini, nel cui uso buono consiste la nobiltà vera. A ciò sono indotto altresì dall'essere Amore nella Vita Nuova chiamato una volta *Signore della nobiltade* (§ 12). Quando il poeta lo chiama così, ei ce lo rappresenta come un giovane *vestito di bianchissime vestimenta*. Or nello stesso Convito, là ove l'autore insegna come debba essere spiritualmente inteso il fatto delle tre donne che vanno al sepolcro di Cristo, è scritto: « Uno giovane trovano in *bianchi vestimenti*, il quale, secondo la testimonianza di Matteo ed anco degli altri, era angelo di Dio... *Questo angelo è questa nostra nobiltà* che da Dio viene, come detto è, che nella nostra ragione parla, e dice a ciascuna di queste sette, cioè a qualunque va cercando la beatitudine nella vita attiva, che non è qui » ecc. (IV 22).

Che s'ha ora da concludere? Un amore che nasce a nove anni, che per nove anni si nutre di solo guardare, che ottiene dopo nove anni precisi un saluto in cui l'amante crede di toccare il termine della beatitudine; un amore che continua senza colloqui, senza incontri voluti, che diventa anzi più perfetto facendo de' passi indietro; un amore che non solo non è geloso del proprio obbietto, ma desidera che tale obbietto venga amato da tutti; un amore per donna, la quale è detta miracolo della Trinità, la quale viene in grazia d'un popolo, la quale è desi-

derata dal cielo, la quale, alla sua morte, lascia vedova la città sua e fa che la nuova di essa morte si diffonda tra le genti vicine; un amore, dico, che si presenti con tutti questi caratteri, se si vuol rimanere fermi alla donna reale, bisognerebbe almeno riconoscere che sia un caso singolarissimo e incredibile nella storia dell'amore umano, sia pure di quello espresso in poesia.

Quanto a me non so oramai non vedere, nella rappresentazione di siffatto amore per donna reale, anche la immagine dell'amore di Dante per quell'alta perfezione morale la quale è la libertà santa. Non so non vedere nella Beatrice della Vita Nuova già adombrato, sia pure indeterminatamente, quel significato che essa ha nella Commedia. Così solamente arrivo a spiegarmi quel processo catartico, che mena Dante alla beatitudine del saluto e della lode della donna sua: beatitudine che vien meno, quando egli si compiace troppo di guardare la donna dello schermo e fa che si levi voce che lo infama viziosamente. Arrivo a capire come mai questa donna diffonda intorno a sè la pace e la concordia, così da aversi quasi incarnato in Firenze l'alto ideale che s. Paolo nelle sue Epistole vagheggiava della società cristiana libera e una in Cristo. Arrivo a comprendere come mai la morte di lei sia lutto per la intera città. Si comprende pure, io credo, come al poeta venisse in mente di ricordare quella lettera in latino ove rappresenta la città sua come già Geremia si rappresentò Gerusalemme. Si badi che dal testo del libello non risulta che Dante parlasse della morte di Bice ai principi

della terra. Egli soltanto dice di avere scritto ad essi *alquanto della condizione* della città ¹⁾. Certamente della morte di Bice nella epistola non vi dovè esser cenno; perchè avrebbe dovuto parere strano a que' principi, che un giovane per la morte della sua donna facesse vestire a lutto l'intera città e si rivolgesse loro per mostrare gli effetti di quella morte su essa città. Il fatto dunque dell'epistola, in origine, secondo me, o non ebbe nessuna dipendenza con la morte di Bice o l'ebbe soltanto nella mente del poeta. S'intende bene poi che, come il poeta lavorò sui numeri e li tirò al nove, così non dovè parergli vero, dopo aver osservata la coincidenza della morte di Bice con lo scoppio delle ire e delle passioni cittadine, di poter ricordare nella storia del suo amore anche l'epistola latina. Con Beatrice simbolo di libertà non mi paiono più un enigma le parole: « Lo numero del tre è la radice del nove... Dunque, se il tre è fattore per sè medesimo del nove, e lo fattore de' miracoli per sè medesimo è tre, cioè Padre, Figliuolo e Spirito Santo, li quali sono tre ed uno, questa donna fu accompagnata dal numero del nove a dare ad intendere che ella era un nove, cioè un miracolo, la cui radice è solamente la mirabile Trinitade » (§ 29). La nostra rigenerazione morale o l'opera della redenzione risponde, io credo, a ciò che Dante qui, *secondo la infallibile verità*, dice della sua Beatrice,

Se al dolore della morte di Bice aggiungiamo il

1) A ciò ha posto già mente lo SCHERILLO, op. cit., 389 sgg.

dolore della concordia cittadina follemente rotta, ci sapremo render più chiara ragione di ciò che il poeta dice nella canz. *Gli occhi dolenti*, e sentiremo ancora più lo strazio che vi è espresso:

No è di cor villan sì alto ingegno
Che possa imaginar di lei alquanto,
E però no gli ven di pianger doglia;
Ma ven tristizia e voglia
Di sospirare e di morir di pianto,
E d'ogni consolar l'anima spoglia
Chi vede nel pensiero alcuna volta
Quale ella fue, e com'ella n'è tolta.

Non è per sè solamente che il poeta parla: egli è l'eco del pianto anche di quelli che come lui amavano la bella donna, beatrice della città. Nella canz. *Quantunque volte* egli vede in cielo la sua donna gloriosa tanto che, se si trattasse della sola Bice, ci dovrebbe sembrar non una glorificazione poetica ma, son per dire, una follia:

E' sì raccoglie ne li miei sospiri
Un sòno di pietate,
Che va chiamando morte tuttavia.
A lei si volser tutti i miei desiri,
Quando la donna mia
Fu giunta da la sua crudelitate:
Per che 'l piacere de la sua beltate,
Partendo sè da la nostra veduta,
Divenne spirital bellezza grande,
Che per lo cielo spande
Luce d'amor, che gli angeli saluta,
E lo 'ntelletto loro alto, sottile
Face maravigliar, si v'è gentile.

Il che non fa maravigliar noi se, a proposito di ciò, ricordiamo ancora una volta l' *ubi Spiritus domini ibi libertas*.

In ultimo io considero che, se nell' operetta giovanile di Dante noi scorgiamo un senso o intendimento nascosto, a cercar il quale anche a me come già ad altri sembra che il poeta stesso ci inviti ¹⁾, essa operetta acquista ben altra serietà e sodezza. In essa que' luoghi comuni e quelle forme irrigidite della lirica amorosa non verrebbero ad avere soltanto espressione più elaborata e movenze più animate che negli altri poeti dello Stil nuovo, ma avrebbero nuovo significato e nuovo contenuto e per ciò anche vita nuova. L' anima della libertà entrando nel bel corpo dell' operetta, fa che esso si muova tutto naturalmente e spontaneamente; laddove senza quell' anima esso pare in molte sue parti o paralitico o tale che si muova sol per maestria.

Con questo però io non credo d'aver fatta piovere luce piena in quel tempietto che è la Vita Nuova di Dante; ma mi pare che in qualche modo esso venga ad essere rischiarato nella sua maggiore navata. Quelli che non vogliono sentir parlare di senso

1) A proposito del son. *Con l' altre donne*: « Vero è che tra le parole, dove si manifesta la cagione di questo sonetto, si scrivono dubbiose parole; ciò è quando dico che Amore uccide tutti li miei spiriti, e li visivi rimangono in vita, salvo che fuori de li strumenti loro. E questo dubbio è impossibile a solvere a chi non fosse in simile grado fedele d' Amore; ed a coloro che vi sono è manifesto ciò che solverebbe le dubitose parole » (§ 14). A proposito della canz. *Donne ch' avete*: « Dico bene che a più aprire lo 'ntendimento di questa canzone si converrebbe usare di più minute divisioni; ma tuttavia chi non è di tanto ingegno, che per queste che sono fatte la possa intendere, a me non dispiace se la mi lascia stare: chè certo io temo d' avere a troppi comunicato lo suo intendimento, pur per queste divisioni che fatte sono, s'elli avvenisse che molti lo potessero udire » (§ 19).

allegorico nel libello, concederanno almeno che Dante scrivendolo non solo mirasse già alla Beatrice del poema, e ve la figurasse come docile o suscettibile a divenire simbolo, ma gettasse altresì, ove gli riuscisse, come i germi da cui si avesse a svolgere quel simbolo appunto. E io sarei pago se fossi riuscito ad additare con la possibile determinatezza cotali germi. Tuttavia posso ingannarmi e dar corpo alle ombre, essendo convinto che, quando si entra nello studio delle costruzioni dantesche, bisogna far conto di entrare in un labirinto, il quale non è soltanto un labirinto, ma è un labirinto incantato. In esso ogni filo guida per una via sulla quale ognuno può incontrare o credere di incontrare prove che confortino le proprie ipotesi. Ingannato o no, io ho bisogno di seguire il mio filo sino all'altro suo capo, dire cioè tutto quello che io penso o suppongo intorno al mio argomento.

Il sonetto a Cino:

Io sono stato con Amore insieme
Dalla circolazione del sol mia nona ecc.,

è notevole per un fatto a cui non so se già altri abbia posta attenzione. Non par dubbio che in quel sonetto Dante alluda al suo amore per Bice nato a nove anni. Or è sorprendente come mai l'Amore del sonetto non sia quello stesso Amore che ci si presenta nella Vita Nuova, e sia anzi la perfetta antitesi di questo. Nel sonetto Amore è capriccioso e torbido, e rende immagine della furia della passione; nella Vita Nuova è consigliere fido e sereno.

Nel sonetto Amore non vuole ragione nè consiglio, e nel cerchio della sua palestra non fu mai franco il libero arbitrio; nella Vita Nuova Amore non comanda se non seguendo i consigli della ragione. Questo confronto dovrebbe indurci ad ammettere senz' altro che l' amore rappresentato nella Vita Nuova non sia il ritratto fedele dell' amore per la donna vera.

Fra le rime appartenenti al periodo della loda è il sonetto:

Io mi sentii svegliar dentro dal core
Un spirito amoroso che dormia;
E poi vidi venir da lungi Amore
Allegro sì, che appena il conoscia,
Dicendo: — Or pensa pur di farmi onore —;
E' n ciascuna parola sua ridia.
E, poco stando meco il mio signore,
Guardando in quella parte onde venia,
Io vidi monna Vanna e monna Bice
Venire inver lo loco là ov' io era,
L' una appresso dell' altra meraviglia;
E, sì come la mente mi ridice,
Amor mi disse: — Quell' è Primavera,
E quell' ha nome Amor, sì mi somiglia —.

Questo sonetto, se guardato fuori della narrazione prosastica, non è, io credo, paragonabile per spiritualità di contenuto alla canz. *Donne ch' avete* ed ai sonn. *Tanto gentile* e *Vede perfettamente*, ove la loda di Beatrice s' ispira ad alta idealità e ad ardore di perfezione. Nel sonetto riferito abbiamo la donna rappresentata con caratteri piuttosto esteriori, e tali che non richiedon, per essere intesi, più della donna reale, tali che non vanno oltre la

donna reale. A dire che esso sonetto sia, in confronto delle rime tra cui è collocato, improntato di realismo, mi incoraggia anche il vezzo familiare onde le donne vengono chiamate (*monna Vanna* e *monna Bice*)¹⁾, e il riso di Amore, il quale riso dà ad Amore atteggiamento quasi di comico. Aggiungerò che il sonetto, al mio gusto, non dà sapore della maturità poetica, la quale riscontro in rime che lo precedono o lo seguono nella Vita Nuova. In cima a queste considerazioni è da porre il fatto che nelle rime anteriori alla morte di Beatrice questa non è mai nominata, all' infuori che in questo sonetto, ove però non è Beatrice, come il poeta usa sempre dire, sibbene *monna Bice*.

Se ammettessimo che questo sonetto sia uno de' componimenti scritti per la sola donna reale e adibito poi per celebrare Beatrice donna reale e simbolica, ci daremmo, io credo, ragione di tutto: del carattere puramente esterno della rappresentazione e del suo realismo, della imperfezione artistica, dell' uso familiare del derivato invece che del nome primitivo. Il sonetto nella Vita Nuova acquista valore dalla prosa che lo precede. Questa lo illumina, gli dà contenuto morale e ideale, lo riempie; sì che sarei tentato di dire, che nella prosa è tutta la poesia del sonetto, e che nel sonetto è solo lo scheletro della prosa.

1) Questa familiarità nel modo di chiamare le due donne nota anche lo Scherillo, per il quale anzi, ed io mi convengo con lui, tutto il sonetto ha « un certo tono familiare » (*Il nome della Beatrice amata da Dante*, estr. dal *Rendic. d. R. Ist. Lomb. d. scienze e lettere*, serie II, vol. XXXIV, 1901, p. 14).

Ma anche il non trovare, nelle rime in vita, mai il nome di Beatrice e solo una volta quello di Bice, è un fatto ben singolare. Un tal fatto io non so spiegarmelo interamente con il sentimento di delicata riservatezza verso la donna viva: sentimento che sarebbe venuto a mancare dopo la morte di lei; e neppure con la norma cavalleresca del segreto a cui il poeta si sarebbe attenuto. Quanto al sonetto in cui è spiattellato il nome di Bice, ci s'accomoda pensando che esso, quando fu composto, divenisse noto solo al Cavalcanti e per allora non si divulgasse ¹⁾. Ma quel sentimento delicato verso la donna viva non era poi men doveroso verso i parenti di lei morta, specialmente verso il marito; senza dire che la morte ha per certe cose potere contrario alla sua stessa natura, di rendere cioè più vivo ogni buon sentimento che si riferisca alla persona morta. Prima di dire quello che io di ciò penso, è da vedere altro.

Il Mazzoni, a proposito del luogo tanto discusso della canz. *Donne ch' avete*, dice: « Contro chi persistesse a intendere che quell' *alcun* sia Dante, e che il *perdere* ci riveli i suoi timori per la poca salute di Bice, che già gli altri e lui facessero spacciata!, giova ancora una volta, non foss' altro, rammentare col Todeschini, che il Gorra fa bene a citare, il desiderio espresso dal poeta che la canzone pervenisse nelle mani di lei medesima: *Ma si potrebbe supporlo così pazzo, ch' e' volesse inviare*

1) Questo sostiene lo Scherillo nel suo studio ora citato,

a lei viva il presagio del suo prossimo morire? » ¹⁾. Or si consideri che il presagio, che sarebbe in questa canzone, è un bel nulla rispetto all'altro che è nella canz. *Donna pictosa*. Non è neppure a dire che, quando il poeta vide in sogno la sua donna morta e poi la rappresentò nella canzone, Beatrice desse segni di fine prossima; giacchè abbiamo che, nella narrazione e nelle poesie le quali seguono tale canzone, il periodo del gaudio continua ed è quello anzi in cui più che mai bella Beatrice passa fra le genti (cfr. i sonn. *Tanto gentile* e *Vede perfettamente*). Far giungere a Beatrice quella canzone sarebbe stato come mandarle a sonare la marcia funebre. Eppure, non possiamo venire a conclusione diversa da questa, che cioè la canzone si divulgasse. Già il semplice fatto che il poeta si mettesse a lavorare una canzone che poi non dovesse mostrare neppure all'aria, e che dovesse tener chiusa senza saper per quanto tempo, non è tale che si confaccia con il temperamento d'un artista che non viva solitario, specialmente poi se artista innamorato e giovane. Ma nel caso presente c'è che egli la sua visione l'aveva già narrata alle donne che accorsero attorno al suo letto, e v'è che della divulgazione del componimento egli stesso ne fa testimonianza anticipata: « onde poi, sanato di questa infermitade, proposi di dire parole di questo che m'era divenuto, però che mi pareva amorosa cosa da udire » (§ 23). *Da udire*, si noti. Stando poi a ciò che il poeta stesso narra

1) *Bull. d. sor. dant.*, V, 183 n.

al § 18, il suo segreto era già saputo da quelle donne che erano state a molte sue sconfitte. Ora ciò non s' accorda punto con lo sforzo ch' ei fa di mantenere il segreto alle donne che praticavano in sua casa a lui certo amiche o più o meno propinque di sanguinitade; come non s' accorda con il mantenimento di esso segreto nella canzone. E Beatrice poi sapeva o non sapeva dell'amore di Dante? leggeva o non leggeva le proprie lodi nelle poesie di lui? Io davvero non saprei raccapezzarmi in nessun modo, se le cose dovessero realmente essere andate ad un puntino come il poeta ce le presenta.

Solo con una temeraria supposizione forse si riuscirebbe a dipanar la matassa. Se supponessimo che prima della morte di Bice il poeta non avesse ancora pensato a fondere insieme l'amore di lei e quello della libertà morale, a fare cioè dell'amore di Bice la immagine dell'amore di essa libertà, ma che avesse in alcune rime cantata solamente Bice, al che saremmo indotti dal sonetto a Cino (*Io sono stato*) e, secondo me, dall'altro della Vita Nuova in cui la donna è detta *monna Bice*, avesse in altre rime cantata solamente la libertà dandole immagine di donna: le maggiori difficoltà sarebbero eliminate. Ci spiegheremmo cioè come il poeta potesse mandar in giro le sue canzoni con presagi tristi senza che nessuna donna viva se ne potesse adontare. Sarebbe risolta la questione del non trovare mai nelle rime in vita il nome Beatrice. Eviteremmo altresì lo scoglio di dover ammettere che il poeta antivedesse la

morte di una giovane donna: antivedesse, dico, in modo da essere o parere profeta; giacchè questo appunto Dante pretende, escludendo, con il silenzio, che vi potessero essere segni forieri di una tale morte. È assai più facile invece, in base alla esperienza che ci offre la storia, profetare la fine di uno stato prosperoso e pacifico, specialmente quando non manchino chiari indizi. Si spiegherebbe qualche incongruenza o contraddizione non potuta scansare, quando il poeta quella donna astratta la volle anche incarnata e battezzata. La contraddizione del segreto prima aperto e poi richiuso, il trovare che lo stesso *cuore* di Dante è portato da Amore alla donna dello schermo e poi è detto cosa di Beatrice (cfr. *Ballata i' vo'*), e altro ancora; sarebbero come le spie dello sforzo posteriore, non interamente riuscito, di combinazione, di interpretazione, di integrazione.

Solo dopo la morte di Bice, avendo il poeta osservata la coincidenza di quella morte con lo stato turbolento della città, e forse anche la coincidenza della nascita della donna con la prima origine dello stato di pace prosperosa in Firenze, avendo, con il lavorar di fantasia su fatti e documenti del tempo andato, cercate o trovate altre concordanze; ei si sarebbe indotto, secondo io suppongo, a scrivere poesie in cui le lamentazioni per le intestine discordie ed il dolore per la morte di Bice venissero a disposarsi. Allora egli avrebbe cominciato a far uso del primitivo Beatrice: come appunto fa nella canz. *Gli occhi dolenti*. Dopo aver poi avuta la mirabile visione

o dopo aver pensato ad essa, sarebbe stato da lui concepito il disegno del libello; in cui sarebbero da vedere raccolte e collegate insieme le rime scritte per Beatrice donna reale e simbolo di libertà e quelle scritte per la sola libertà, e accompagnate ad esse alcune scritte per Bice o per altra donna soltanto reale, e forse altre scritte per semplice esercizio, le quali tutte però fossero docili a significare ciò che il poeta voleva.

Questa supposizione, per quanto sembri a me stesso arditissima, credo guadagni in probabilità a considerare un poco anche il commiato della canz. *Donne ch' avete*. Non mi spiego io, perchè dovesse la canzone tanto girare, prima di giungere alla donna delle cui lodi era tessuta. Se questa donna fosse stata Bice, essa sarebbe stata l'ultima a leggere quelle sue lodi. Non altri poteva condurre la canzone alla donna, se non chi fosse cortese, chi cioè avesse qualche cosa della cortesissima. Nè basta uno solo: il poeta dice che la condurranno tutti coloro a cui essa può riuscir palese: come si trattasse di omaggio a una regina o addirittura alla Reina della gloria. Sotto questo non so che di vago e di fantastico, è a me difficile scorgere qualche cosa che si riferisca a rapporti, sfumati e purissimi quanto si voglia, con donna reale. Il carattere universale poi che si nota nella donna della canzone, è più una prova della sua allegoricità che della sua realtà. In questo commiato io sentirei espresso il desiderio indefinito che i cortesi, i gentili, gli eletti, vadano, raccolti dalla tromba del poeta, come nel tempio ideale della sua donna

a renderle omaggio; il desiderio cioè che la sua canzone desti tutte le nobili anime al bene, le unisca tutte nello spirito di carità, nell'amore della pace: come Paolo sognava nelle sue Epistole la umanità una e vivente in Cristo e nello Spirito.

Si potrebbe osservare: ma nella canzone si ha che Dante accenna sin al particolar colore del viso della donna. Ne convengo. Ma null'altro poi v'è che accenni a bellezza fisica. E quel tocco leggero giova al concetto allegorico del poeta, per ciò che nessun colore più del perlaceo è acconcio a significare la pace serena, la concordia, il non stanco riposo che la libertà genera negli animi. Anche le sembianze delle ombre beate fanno al poeta in paradiso ricordar il colore della perla.

Ma perchè mai, per parlare di libertà, Dante si rivolge alle donne? Per la stessa ragione, io credo, per la quale nella visione della morte egli vede appunto le donne scapigliate e piangenti. A proposito della canz. *Donne ch'avete* il poeta dice: « e pensai che parlare di lei non si convenia ched io facesse, sed io non parlassi a donne in seconda persona; e non ad ogni donna, ma solamente a coloro, che sono gentili e che non sono pur femmine » (§ 19). Pel quale luogo gioverà questo del Convito: « Lo pudore è un ritrimento d'animo da laide cose, con paura di cadere in quelle; siccome vedemo nelle vergini e nelle donne buone e nelli adolescenti, che tanto sono pudici, che non solamente là dove richiesti o tentati sono di fallare, ma ove pure alcuna immaginazione di venereo compiacimento avere si

possa, tutti si dipingono nella faccia di pallido o di rosso colore. Onde dice il soprannotato poeta nello allegato libro primo di *Tebe*, che quando Aceste nutrice d'Argia e di Deifile, figlie d'Adrasto rege, le menò dinanzi agli occhi del santo padre nella presenza delli due pellegrini, cioè Polinice e Tideo, le vergini pallide e rubiconde si fecero, e li loro occhi fuggiro da ogni altrui sguardo, e solo nella paterna faccia quasi come sicuri li tennero vòlti. Oh quanti falli rifrena questo pudore! quante disoneste cupiditati raffrena! quante male tentazioni non pur nella pudica persona diffida, ma eziandio in quello che la guarda! quante laide parole ritiene! Chè, siccome dice Tullio nel primo degli Ufficii, *nullo atto è laido, che non sia laido quello nominare*; e poi lo pudico e nobile uomo mai non parlò sì, che a una donna non fossero oneste le sue parole. Ahi quanto sta male a ciascuno uomo che onore vada cercando, menzionare cose che nella bocca d'ogni donna stieno male! » (IV 25). Le donne che sono *pur femmine*, sono quelle che non conoscono il pudore. Nel rivolgersi alle donne gentili il poeta, io penso, dimostra quale alto concetto egli avesse della missione della donna e dell' efficacia, nella vita civile, della educazione morale impartita da essa. Si ricordi qui anche ciò che dice Cacciaguida, Par. XV:

Fiorenza, dentro dalla cerchia antica,
Ond' ella toglie ancora e terza e nona,
Si stava in pace *sobria e pudica*.
Non avea catenella, non corona,
Non donne contigiate, non cintura,
Che fosse a veder più che la persona.

Non faceva, nascendo, ancor paura
La figlia al padre ecc.

Sono le donne appunto che possono, assai più che i precetti e i dogmi, infondere negli animi quel sentimento vivo di carità nel quale specialmente si manifesta la libertà dell'anima, e sul quale si fonda la pace e la concordia della società cristiana. Sono le donne che, quasi Vestali, possono conservare il fuoco sacro della innocenza, purificare gli affetti, far spuntare negli animi i fiori della fede e della speranza. Non può essere corrotta e fiacca una società ove la donna abbia vivo il sentimento religioso e sappia mantenersi pura, una società a cui le madri diano figliuoli timorati di Dio, desiderosi di bene, rifuggenti da ogni cosa che possa oltraggiare la nobiltà dello spirito. Sono esse insieme le donne a sentire, perchè dotate di più squisita sensibilità, i tristi effetti della corruzione e della discordia; esse che, a quei tempi di guerre intestine, correivano scapigliate a implorare perchè il padre o il marito o i figli o i parenti deponessero le armi; a piangere su' caduti o sulle vittime; a essere vittime. Chi pensi alla fervida fantasia del poeta, non dirà troppo cariche le tinte di quel quadro in cui egli si rappresenta la futura morte di colei, che è cagione di concordia. Quando essa sarà morta, ei si volgerà ai principi della terra, a coloro che, avendo perduto il freno della libertà morale e non riconoscendo più in lei l'autrice e la fonte del loro benessere, si danno in braccio alla passione cieca, vogliono sfogare la loro cupidigia e suscitano sete di

sangue e di vendetta. Chi sa che il poeta, volgendosi alle donne, non sia stato anche mosso dal ricordo dolcissimo e dalle virtù della madre sua, che egli fa benedire da Virgilio nell'inferno, tra coloro che la libertà non conobbero.

La Vita Nuova non è di quelle autobiografie che registrino i fatti esterni e i fatti interni al solo scopo di ritrarre la vita individuale in ciò che essa ha avuto di proprio e di caratteristico, non obbedendo ad altro criterio che a quello di scartare il troppo, il vano, il comune. La Vita Nuova è un' autobiografia che, nella scelta de' fatti, ha di mira un disegno preconcelto. Non tutti i fatti, così interni come esterni, si ripresentano nel quadro come spontaneamente rispondenti a quel disegno; ma, oltre all' essere coordinati e subordinati al modo che questo richiedeva, alcuni hanno bisogno, per rispondervi, di commento sottile e talora di interpretazioni stiracchiate: come pure non ve ne possono mancare di rifoggiati o foggiati addirittura. Non può, per esempio, esser dubbio che la scena avvenuta fra gli spiriti o potenze dell' anima alla vista di Beatrice non sia che la proiezione d' una parte del dramma intimo svoltosi in sèguito.

Il disegno dell' operetta dovè sorgere dopo che il poeta ebbe avuta la mirabile visione o dopo che vi ebbe pensato; la quale operetta poteva, celebrando la Beatrice viva, essere degno preludio alla glorificazione della Beatrice cittadina del cielo. Con la mira dunque a ciò che avrebbe detto o potuto dire nella

grande opera, egli si mise a ristudiare gli elementi che dovevano costituire l'opera minore. Con isguardo retrospettivo e per via di un lavoro simile a quello de' Padri sulle Scritture sacre, egli diede a certi fatti significato o nuovo o diverso da quello che potevano avere in realtà, o significato che essi in realtà non avevano. Avrebbe, secondo io ho supposto, adattate al suo disegno non soltanto rime allegoriche celebranti la libertà cristiana, ma anche rime che aveva scritte o al solo scopo di esercitazione o per cantare l' amore reale di Bice o di altra donna; dando altresì ad esse un significato allegorico che prima non avevano o che, se alcuna lo aveva, lo aveva diverso, e arricchendo o creando il sostrato reale e psicologico su cui esse sarebbero sorte. Questo lavoro di adattamento e di fusione è tutto nella narrazione prosastica, la quale obbedisce dalla prima all'ultima parola all' intento dello scrittore ¹).

1) Lo Scherillo già ammette che nel libello si abbia una scelta, una coordinazione e anche una elaborazione dei fatti in conformità di quell'ideale che si era venuto maturando nel poeta prima che egli si mettesse a scrivere la prosa della Vita Nuova (*Alcuni cap.*, 331-2). Il Flamini si spinge più oltre. Egli crede che la Vita Nuova sia come il preludio della Commedia; che, in essa, Beatrice non è ancora simbolo, ma è così idealizzata da prepararlo e farlo presentire; che il libello fu composto in modo da rispondere al nuovo alto concetto. Sotto questo rispetto fu quindi rigorosa la scelta delle rime, e non fu sempre guidata dal criterio artistico. Fu altresì molto il lavoro di adattamento per quelle rime scritte quando il poeta non pensava ancora all'apoteosi di Beatrice, onde potessero esse significare nell'operetta ciò che prima, avendo più umile intento, non potevano significare (*Dante e lo « Stil novo »*, in *Rivista d'Italia* del 15 giugno 1900, p. 217 sgg.). Il D'Ancona aveva già detto: « La Beatrice della *V. N.* è raffigurata in modo da poter poi diventare la Beatrice della *D. C.* » (op. cit. LXXXVI). E il Rajna: « Già nella *V. N.* Beatrice è una Bice idealizzata a tal segno, da indurre molti a non la saper più riconoscere per donna viva nonostante che viva la rivelino indubbiamente certi batter di palpebre » (op. cit., loc. cit., p. 181).

Ci fu certo un periodo in cui realtà e simbolo si presentavano insieme alla mente del poeta, come aderenti l'uno all'altro, come corpo e anima. Più discreto sotto certi rispetti sarebbe ammettere che questo periodo cominci con la canz. *Donne ch' avete*. Ma io credo di non essere meno discreto sotto altri rispetti con il supporre che il periodo del connubio tra i due amori cominciasse veramente dopo la morte di Bice; e prima di questa morte il poeta cantasse l'amore di Bice e quello della libertà come distinti l'uno dall'altro. Il lavoro di scelta e di adattamento si sarebbe dunque, secondo me, esercitato su tutta la produzione poetica e su tutti i ricordi anteriori a quella morte.

Io non dubito che la lettera o il senso letterale della Vita Nuova sia velo che nasconde ed esprime ad un tempo una serie od ordine di verità di natura diversa. La immagine è in servizio della verità nascosta, e si atteggia e si muove seguendo gli atteggiamenti e i movimenti della verità nascosta. La immagine è reale, ma la realtà di essa immagine non è sempre storica. Accanto e insieme alla realtà vera, abbiamo una realtà fittizia, apparente, fantastica; e ciò per ottenere che l'immagine sia resa capace di contenere tutta la verità allegorica. Però non si dica che la realtà vera perde nell'opera ogni suo valore o che di realtà vera non ce n'è. Sarebbe un mettersi agli antipodi di coloro che vedono tutta realtà senza nessun significato allegorico, ed esagerare così per un altro verso. Se così fosse, anche Virgilio nella Commedia verrebbe

ad aver valore soltanto come simbolo della ragione, e non anche come il Virgilio che visse e scrisse sotto il buon Augusto. Catone avrebbe valore soltanto come colui che simboleggia il desiderio di libertà, e non anche come colui che per amore della libertà s' uccise in Utica. Il precipuo carattere delle creazioni dantesche consiste, oltre che nelle verità morali o filosofiche o politiche che esse esprimono, nel valore che il poeta dà alla realtà e alla storia, indipendentemente dalle verità figurate: là, s' intende bene, ove della realtà e della storia si serve per figurare la verità ¹⁾.

La narrazione della Vita Nuova nella sua indeterminatezza poetica, nelle sue tinte dolcemente sfumate, nelle espressioni lievi, culla la immaginazione del lettore in modo che essa non sappia se sia nel campo della realtà o del fantastico; e quando crede di essere nell' uno, subito un nuovo soffio la porta nell' altro. Ond' è che nessuno, venendo al particolare, arriverebbe sempre e con precisione ad additare e pesare quanta realtà storica sia nel libello, a vederne il grado di elaborazione, a segnare i confini di essa con la realtà fantastica e a mostrare le vicendevoli invasioni ²⁾; così come non si riesce a

1) Se le cose stanno proprio come io le ho rappresentate, mi pare che le obiezioni del Centofanti contro chi, come me, ravvisa anche nella Beatrice della Vita Nuova la realtà e il simbolo, non abbiano peso. Io non ho potuto avere a mano la *Lezione ultima sulla V. N.* del Centofanti, e le sue obiezioni ch' io conosco sono solo quelle riferite dal Renier (*Gior. stor.*, II, n. 4 a p. 279-80). Quell' argomento poi della città senza nome, non è un argomento. Se la donna amata da Dante fu amata da lui nella sua patria, o Dante non ebbe patria o la città innominata è Firenze.

2) Cfr. per ciò anche SCARTAZZINI, *Prolegomeni*, p. 320. Il Del Lungo, che esclude il senso allegorico nella Vita Nuova, ha rilevato, con cenno

vedere attraverso il velo reale ogni parte dell'allegoria e a scorgere sempre i rapporti di esso velo con essa allegoria. Tutto ciò avrebbe potuto dircelo solo il poeta, il poeta che invece cercò di coprircelo abilmente. Non è poi detto che tutti i particolari storici e reali abbiano sempre il loro correlato nella tela allegorica. Molti di essi possono essere necessari alla compiutezza della narrazione e avere valore a sè. Questo però non deve incoraggiare a credere che la tela allegorica non ci sia. Anche nel poema non ogni particolare, non ogni episodio avrà significato allegorico. Hanno fatto, anch' io credo, opera vana quelli che si sono dati a cercare il significato simbolico per esempio del padre di Beatrice e della morte di lui. L' allegoria, così nel poema come nella Vita Nuova, investe il tutto; ma non in ogni parte penetra, e là dove penetra non risplende sempre allo stesso modo. Giova avere per ciò presente questo luogo del *De monarchia*, III 4: « Circa sensum mysticum dupliciter errare contingit: aut quaerendo ipsum ubi non est, aut accipiendo aliter quam accipi debeat. Propter primum dicit Augustinus in Civitate Dei: *Non sane omnia quae gesta narrantur, etiam significare aliquid putanda sunt; sed pro-*

rapido e sommario ciò che per lui senza dubbio o assai probabilmente costituisce il fondo reale atteggiato « secondo la scolastica dell'amor medievale », e ciò che non può essere nè reale nè vero, e che si deve al lavoro soggettivo e fantastico sul nocciolo di realtà (*Beatrice nella vita e nella poesia del secolo XIII*, Hoepli 1891, p. 68 sgg.). Il Rajna (op. cit., loc. cit., p. 154) ha detto: « Guai di sicuro a chi nella V. N. prende ogni cosa alla lettera; ma la V. N. non è neppure un tessuto di finzioni immaginate colla mira di comporre un romanzo; anche là, dove non è storia di fatti reali, essa viene ad essere pur sempre — talora con una certa perturbazione cronologica — storia di sentimenti, di pensieri, di fantasie ».

pter illa quae aliquid significant, etiam ea quae nihil significant, attexuntur. Solo vomere terra proscinditur; sed, ut hoc fieri possit, etiam cactera aratri membra sunt necessaria ». Chi non vuole però riconoscere che nella Vita Nuova vi sia una allegoria generale, avrà sempre, io m'immagino, intoppi gravi alla intelligenza dell' operetta ¹⁾.

Mi domando in ultimo: sono o no vere le visioni del libello? Quanto a me, come stimo un'in-

1) Nella Prefazione alla edizione milanese del 1827, curata dal marchese G. I. Trivulzio e da A. M. Maggi si legge: « Sul fondamento storico della vera Beatrice, adorna d'ogni virtù e donna del cuore di Dante, noi crediamo, senza tema di errare, che sia piantata l'allegoria della Beatrice fantastica, donna della sua mente..., cioè della Sapienza ». E più oltre: « Ben è il vero, che sarebbe opera perduta quella di chi volesse trovare come ogni circostanza storica si confronti perfettamente colle allegorie della V. N., ovvero *e converso*... Nè forse ogni particella di questo libro contiene ambidue i sensi, ma quale sarà semplicemente storica, e quale semplicemente allegorica; bastando che il doppio senso possa convenire alla somma dell'opera e alle principali sue parti ». Il Fornaciari crede sì che la Vita Nuova abbia doppio senso, l'uno letterale e storico, l'altro allegorico; ma che il senso allegorico il poeta lo vedesse solo confusamente quando la scrisse e che in gran parte volesse attribuirglielo dopo (*Studi su Dante*, Milano 1883, p. 160). L' Earle (*La « Vita Nuova » di Dante*, Bologna, Zanichelli 1899) sostiene che Dante nella V. N. avrebbe raffigurato il suo periodo di dubbio in materia religiosa (dubbio provocato dal libero esame della ragione) e quindi la lotta, così viva negli intelletti di quel tempo, tra Scienza e Fede. Quello che appare evidente all'Earle è che la storia d'amore nella V. N. sia una figurazione poetica. Se reale o fittizia quella storia, se reale o no la donna, se il solo nome o neppure questo il poeta prendesse da donna reale, non entra egli a discutere avendo in conto di secondarie tali questioni. Sul Saggio dell' Earle è da vedere la recensione del Mazzoni. Pel Mazzoni la V. N. è « il racconto di fatti o storici o narrati romanzescamente come reali », ciò che in parte si può anche dire della Commedia. Ora, poichè nel medio evo i libri non solo sacri ma anche profani, i fatti, le cose, erano « suscettibili di interpretazioni e applicazioni mistiche o etiche », anche per Dante « qualsiasi vicenda umana, qualsiasi espressione artistica... fu il segno di un'intima verità morale, sia che egli se ne accorgesse subito, sia che gli apparisse ripensadoci su ». Onde ci è lecito industriarci a desumere quanto di verità ideale ci apparisca opportuno; ma erra fuor di via... quegli che pel riferimento morale chiude gli occhi al racconto storico o romanzescamente reale » (*Bull. d. soc. dant.* VI 57 sgg; cfr. pure V 184).

genuità il credere che sieno vere tutte e sieno in ogni loro particolare un fedele ritratto di visioni reali, così dall'altro lato mi sembra arbitrario escludere da esse tutte ogni fondamento di realtà. Dante era poeta nato; il che vuol dire che ebbe sin da fanciullo calore di immaginazione e potenza di fantasia. Pensiamo all'ambiente, in cui questo temperamento di artista si venne educando, a cui esso venne conformando le naturali sue disposizioni, per quanto, s'intende, gli era consentito dalla originalità sua e dalla nobiltà del suo gusto. Quell'ambiente era saturo di sogni, di visioni, di profezie, di racconti favolosi; e non è affatto impossibile che da quel mondo fantastico lo spirito del poeta, per via di un processo psicologico spontaneo e irriflesso, traesse materia a comporre o foggiate scene e figure, le quali però portassero fisionomia e colore e significato derivanti dalla intima natura di quello spirito stesso. Prendo la visione della morte della donna, in quella parte che riguarda lo scompiglio e il terrore cittadino. Essa ben poteva il poeta immaginarla vegliando; ma potè altrettanto bene averla in quello stato di debolezza fisica e di esaltazione inconscia che egli dice. Il pensiero tormentoso delle future discordie, della città divisa, della sete di vendetta e di sangue, poterono muovere la fantasia del poeta a dipingergli un quadro miserevole della sua città in preda allo spavento delle armi, così durante la veglia, quando cioè poteva essere guidata dalla riflessione, come muoverla in uno stato di delirio, quando essa fosse senza freno e senza guida. Nel secondo caso il lavoro riflesso sarebbe venuto dopo.

Il poeta, dopo, avrebbe corretto, soppresso, aggiunto, sostituito. Le circostanze reali da cui quella visione è accompagnata e che paion essere state vere, consiglierebbero ad ammettere che vi fosse in essa un fondamento o un nocciolo di realtà. Così credo che vi debba essere stato qualcosa di vero almeno in una delle visioni celesti avute dal poeta dopo la morte di Beatrice. Nel virile Convito egli scrive: « e dico la final cagione incontanente, perchè lassù io saliva pensando, quando dico ove una donna gloriar vedea, a dare a intendere ch'io era certo e sono per sua *graziosa rivelazione* che ella era in cielo » (II 8). Qui non può cader dubbio che il poeta dovesse aver sognato o anzi avuta una specie di estasi, in cui gli si fosse mostrata la sua donna gloriosa, e dovesse aver tenuto per vero ciò che s'era offerto alla sua immaginazione ¹⁾.

Quel carattere così obiettivo delle creature e del mondo fantastico dantesco deriva senza dubbio dal genio e dalla perizia dell'artista; ma non può esso non avere anche qualche radice nell'abitudine di dar corpo alle ombre, di vedere distintamente e vivacemente con la fantasia ciò che non era realmente. Or appunto ne' sogni o nelle estasi si è indotti a creder vero ciò che non è vero, a vedere e sentire

1) Il D' Ovidio mostra, per ciò che si riferisce alle visioni dantesche, un prudente riserbo quando dice: « a dir la cosa proprio com'è, quali fenomeni psicologici stieno in fondo a coteste *visioni*, noi non sappiamo precisamente » (*La Vita Nuova ed una recente ediz. di essa*, in *Nuova Ant.* del 15 marzo 1884, p. 248). Il D' O. però non esclude che fenomeni psicologici ci debbano pur essere stati; ne' quali fenomeni appunto, quali che essi sieno, sarebbe il vero e il reale di esse visioni, qualora esse o alcune di esse non avessero una realtà più o meno immediata o più o meno piena.

come reale ciò che non è reale. Un poeta che alle sue fantasie o immaginazioni quasi non dà altra cornice che quella del sogno o della visione, non lo chiameremo certo un allucinato o un visionario se ad esse sa dare un significato ragionevole mostrando come esse siano a base di un lavoro riflesso; ma dirlo almeno un sognatore io credo si possa. È troppo connaturata la visione con l'arte dantesca per poterla credere semplicemente una forma derivatagli dalla letteratura del tempo e non anche credere che essa avesse qualche fondamento nelle naturali disposizioni della sua anima o del suo sistema cerebrale.

III.

Il primo amore di Dante fu Beatrice, amore di libertà che cercò la sua espressione artistica in un amore di donna reale e si fuse o confuse con questo. Beatrice se ne salì presto in cielo, lasciando vedova la città, ma continuando a vivere nella memoria e nel cuore del poeta. Il quale nella stessa Vita Nuova ci narra come, passato più di un anno, egli cominciasse a dimenticare Beatrice per la Donna gentile. Nel Convito egli poi ci dice che questa Donna era soltanto la Filosofia. Non so ingolfarmi nella questione se la Donna gentile sia stata o no una donna reale, la quale al poeta convenisse di ripresentare come donna puramente allegorica. Io non nego la possibilità che la Donna gentile della Vita Nuova sia stata una donna viva e vera come Beatrice; ma credo che essa sia già nella Vita Nuova immagine della filosofia. Se non dovessimo giovarci delle esplicite affermazioni del poeta per scoprire il congegno delle sue costruzioni, io non saprei dove cercare saldo fondamento a' nostri sforzi esegetici. Sennonchè, stando appunto alle affermazioni del poeta, nel Convito reca subito maraviglia che Beatrice e la Donna gentile non sian più l'una contro l'altra armata come nella

Vita Nuova: nel Convito esse hanno come fatta pace, pur occupando la Donna gentile un posto superiore a quello di Beatrice, e, dirò meglio, pur cedendo Beatrice il suo posto alla Donna gentile.

Guardando dal punto di vista, in cui il poeta si pone nel Convito, non è difficile intendere tale cessione e subordinazione. Un' anima divenuta santa e libera non può che aspirare alla felicità del cielo; sicchè la libertà conquistata viene ad essere come il terreno su cui deve sorgere il fiore della felicità celeste, viene ad essere la preparazione necessaria a questa felicità. Questa felicità deriva dall' atto conoscitivo, dall' uso dell' intelletto, dall' uso amoroso di sapienza; onde all' amore della libertà succede, in coloro che hanno altezza di ingegno, quello della Filosofia, della Filosofia la quale in terra dà solo un saggio di quella felicità che sarà piena soltanto in cielo, quando cioè alla Filosofia sarà tolta la benda che la celsa in massima parte all' uomo in terra. « *L' anima piange*. Qui si vuole bene attendere ad alcuna moralità, la quale in queste parole si può notare; chè non dee l' uomo per maggior amico dimenticare li servigi ricevuti dal minore; ma, se pur seguire si conviene l' uno e lasciar l' altro, lo migliore è da seguire, con alcuna onesta lamentanza l' altro abbandonando, nella quale dà cagione a quello che c' segue di più amore... E là dove dice: *le mie pari* [Io dicea: Ben negli occhi di costei De' star colui che le mie pari uccide], s' intende l' anime libere dalle misere e vili dilettazioni e dalli volgari costumi, di

ingegno e di memoria dotate » (II 16) ¹⁾. Chi volesse dire che qui può non trattarsi di libertà santa e che libera in simile modo doveva essere pure l' anima per esempio di Aristotele, perchè, secondo il concetto di Dante, essa s' innamorasse della filosofia o dell' amoroso uso di sapienza, consideri che la filosofia vera di Aristotele non poteva essere che la sola filosofia umana e terrena, e la Filosofia di Dante era non solo la terrena ma anche e specialmente la Filosofia del cielo, pel quale amore era necessaria la libertà opra di fede. Chi volesse dire che nel Convito il poeta parla specialmente di filosofia morale e che si appoggia di solito all' autorità di Aristotele, consideri che Dante stesso dice di voler dare nel suo Convito, ad utilità di coloro che « per cura familiare o civile » non possono sedere con lui a' piedi di quelli che convitano alla beata mensa, solo parte del suo sapere, il quale sapere è solo ciò che cade dalla beata mensa (I 1, 13). Senza dire che il filosofo cristiano non solo nella fede può avere una guida al suo filosofare nel senso che essa ne segna i confini (« State contenti, umana gente » ecc.), ma può delle verità rivelate e non discutibili, giovarsi per le verità discutibili e tali che si possano inten-

1) Per la superiorità della Donna gentile rispetto a Beatrice giova non dimenticare che Dante chiama la Filosofia *figliuola, suora, sposa dello Imperadore dell' universo*; e giova altresì aver presente quest' altro luogo dell' opera; « Dico che pensai che da molti di retro da me forse sarei stato ripreso di levezza d' animo, udendo me essere dal primo amore mutato. Per che, a torre via questa riprensione, nullo migliore argomento era che dire qual era quella donna che m' avea mutato. Chè, per la sua eccellenza manifesta, aver si può considerazione della sua virtù; e per l' intendimento della sua grandissima virtù si può pensare ogni stabilità d' animo essere a quella mutabile; e però me non giudicare lieve e non istabile » (III 1).

dere quaggiù: di che Dante stesso dà saggio così nel Convito come nel *De monarchia*. E senza dire che egli, Dante, con la sua andata in paradiso pretende di aver udito il filosofare de' beati, il che equivale alla pretesa di aver lui filosofato alla maniera dei beati: filosofato s' intende, per ciò che riguarda le verità a cui l' intelletto non arriva, come si può filosofare in poesia, cioè immaginando e figurando.

Ciò mi parrebbe star bene non uscendo dal Convito. Ma nella Vita Nuova il poeta ci rappresenta il secondo amore come inferiore al primo, sin al punto da dire *vililissimo* e *avversario della ragione* il pensiero che parla della Donna gentile, e *malvagio* il desiderio di lei; laddove nel Convito l' amore della Donna gentile o Filosofia vien rappresentato come più forte e più alto dell' amore di Beatrice. Or come spiegare il gioco d' altalena?

Io sarei indotto a spiegarlo così. Nel Convito la Filosofia ci si offre sotto un triplice aspetto: nel primo aspetto è la filosofia di Dio, nel secondo la filosofia degli angeli o beati, nel terzo la filosofia degli uomini. Questa viene ad essere così una filosofia di terzo ed infimo grado. Ora Dante, scrivendo la Vita Nuova, è possibile che nel concetto della filosofia non solo non andasse oltre la filosofia umana, ma non vedesse tra essa filosofia umana e la felicità del cielo nessun rapporto o legame, e che considerasse quale scopo precipuo della filosofia la sola felicità della terra la quale derivi dall' esercizio delle virtù cardinali e civili e dall' uso dell' intelletto nella ricerca del vero. Beatrice aveva levata alta da terra

l' anima del poeta e l' aveva rivolta ai beni celesti; la filosofia, mostrandogli invece la felicità nella vita attiva e nello studio o nella indagine di quelle verità a cui l' intelletto può giungere, potè parergli che lo tirasse ai beni terreni e gli facesse porre in secondo luogo o trascurare addirittura i beni di lassù. Così non solo poteva la Donna gentile essere considerata come inferiore a Beatrice, ma essere considerato *vilissimo* il pensiero di lei e *malvagio* il desiderio, in quanto che essa avrebbe all' anima del poeta fatto volgere le spalle al cielo e la faccia alla terra ¹⁾. Così forse si potrebbe anche intendere perchè il pensiero di essa donna sia detto *avversario della ragione*, dato però che vogliamo prendere questa *ragione*, la quale nella Vita Nuova consiglia Amore, non strettamente nel senso della facoltà di cui usiamo nel pensare ma nel senso di quella saviezza la quale è frutto maturo di ragione, la quale nella Commedia è figurata in Virgilio, la quale dovrebbe essere in coloro che servono di guida all' appetito o amore dell' adolescente, affinchè questi potesse camminare sulla via che lo mena direttamente a Dio, senza lasciarsi prendere dalle false immagini di bene. Ciò non discorderebbe da quanto il poeta dice in quel suo programma che nel Convito, alla fine del quarto trattato, egli traccia alla

¹⁾ Il D' Ovidio, il quale non crede alla allegoricità della Donna gentile nella Vita Nuova, dice: « L' amore che gli veniva spuntando in cuore per la donna pietosa, non gli parve un *malvagio desiderio* se non perchè importava un consolarsi troppo della morte di Beatrice » (*Studi* cit. p. 209). Questa considerazione non discorda da ciò che io dico, e mi pare che, anche applicata al caso quale da me viene presentato, possa anzi giovare.

nobile anima. La ragione, così intesa, avrebbe dunque voluto che egli continuasse sulla via della perfezione mirando sempre più ai beni celesti; il pensiero della filosofia si sarebbe come ribellato ad essa, torcendo il cuore del poeta ai beni terreni ¹⁾.

Riconosco tuttavia che il mio, per quanto abbia il conforto di ciò che già altri hanno pensato di consimile, può essere un arzigogolo. E ci sarebbe ad ogni modo sempre da spiegarsi come mai il poeta mostrì di non accorgersi di ciò che suscita la nostra meraviglia; e taccia.

La Filosofia del Convito ha o non ha un simbolo nella Commedia? La Filosofia del Convito non è che la vita contemplativa o di speculazione. Nella Commedia simbolo della vita contemplativa è Rachele. Si potrebbe essere indotti a dire che Rachele

1) Il Fornaciari crede con il Goeschel, alla opinione del quale è proclive pur il D'Ancona (op. cit. 237), che nella Commedia sia simbolo della filosofia Matelda, la quale verrebbe così anche ad essere la Donna gentile della Vita Nuova e del Convito. L'amore della filosofia è nobile ed alto se serve di scala a quello della teologia, se è mezzo e non fine; ma non è più tale se esso volge l'animo e il pensiero, invece che alle cose celesti, alle cose del mondo. In tanto il poeta potè rappresentarsi come malvagio e vile il desiderio della filosofia, in quanto che per esso lasciò gli studi teologici, in quanto che da esso passò alla scienza pagana e dalla scienza pagana via via all'errore ed al peccato; sicchè lo studio della filosofia fu per lui il primo passo verso la colpa (*Studi cit.* p. 159 sgg). Per le obiezioni mosse dal Renier contro la identificazione di Matelda con la Donna gentile, v. *Giorn. stor.* I 481-2. Anche il Renier crede che l'amore della filosofia sia detto *vilissimo* nella Vita Nuova non in sé ma « in quanto allontanava dalla *beatrice* »; diventa però virtuosissimo quando esso nel Convito è posto in correlazione ed è subordinato all'amore di Beatrice: nel Convito, quando cioè il poeta « s'era formato una più giusta idea degli studi filosofici e non gli riguardava più soltanto come una deviazione dalla *beatrice*, cosa che si intende benissimo nella Vita Nuova » (*Giorn. stor.* I 388, n. 1). Il Renier inoltre crede che Dante chiami *avversario della ragione* l'amore per la donna pietosa, « giacchè nell'amore per la *beatrice* vi fu sempre il predominio della ragione » (loc. cit., 387-8).

venga ad occupare nella *Commedia* il posto della Donna gentile o a rappresentare nella *Commedia* quello che la Donna gentile rappresenta nel Convito. Ciò può essere solo in parte vero. La Filosofia del Convito abbraccia anche il filosofare divino; e il significato simbolico di Rachele non sembra che si debba stendere oltre il filosofare de' beati. Onde Rachele è bensì nella *Commedia* simbolo della filosofia ma d'una filosofia che occupa rispetto alla Filosofia del Convito un grado più basso e si stende entro confini più stretti. Nella *Commedia*, per via di tale restrizione, il poeta può far sì che i due amori della libertà e della filosofia siano messi alla pari e vivano entrambi indissolubilmente congiunti. Ne' beati la contemplazione o visione di Dio è uguale al loro grado di libertà: non vi è contemplazione senza libertà, non libertà senza contemplazione. Beatrice e Rachele son compagne e siedono l'una accanto all'altra nel terzo ordine di scanni: essendo però Beatrice, cioè la donna non soltanto della mente ma anche del cuore, colei che campeggia sempre nella rappresentazione artistica.

Nel poema la Beatrice reale e la Beatrice simbolica vengono ad assumere caratteri più determinati. Dall'un lato la coltura più vasta e più soda e il celeste soggiorno diedero modo al teologo di delineare meglio, di sviluppare, di arricchire il simbolo; dall'altro lato l'arte più matura del poeta lo trasse a rappresentare più vivamente la immagine reale. Nella *Vita Nuova* la figura di Beatrice mi

par più sfumata ed evanescente; e non v'è tratto che possa rivaleggiare con quello ove, sulla vetta del monte, la donna stessa ricorda la sua *carne sepolta* e le *belle membra*. Il concepimento dell'operetta giovanile a me sembra fecondato nella mente del poeta, oltrechè dallo studio della poesia de' trovatori e de' due Guidi, dallo studio della poesia biblica e specialmente delle Epistole di s. Paolo. L'ammirazione di Dante per il grande diffonditore e primo organizzatore della dottrina di Cristo, può risultare anche da queste parole del Convito: « O sacratissimo petto di Catone, chi presumerà di te parlare? Certo maggiormente parlare di te non si può che tacere e seguitare Jeronimo, quando nel proemio della Bibbia, là dove di Paolo tocca, dice che meglio è tacere che poco dire » (IV 5). Gli studi filosofici larghi e sodi, che gli dovevan servire di preparazione alla grande opera, vennero dopo.

Nella Beatrice della Commedia Dante mette a prova tutta la sua potenza di filosofo e di artista; e mostra in tale prova quanto in lui fossero legate insieme le qualità più eminenti del filosofo e dell'artista. L'abito di cercar nel reale l'espressione dell'idea o del concetto, ci lo dimostra già nella Vita Nuova. Ma quell'abito non diviene del tutto spontaneo e naturale se non nella Commedia. Qui figura e concetto par che nascano ad un parto; e per ciò forse è più facile vedere qui, attraverso la figura o il fatto reale, il concetto, che non sia facile nella Vita Nuova. Dallo studio e dalla osservazione de' fatti, del particolare, del discorde, il

filosofo si leva all' universale e alla legge; per via di un processo inverso l' artista ridiscende dalle alte regioni dell' intelletto al particolare, all' individuo, alla realtà. Come il filosofo sa nel mondo delle forme e nella massa caotica de' fatti scorgere le somiglianze, i rapporti, la legge; così la virtù di artista lo porta a gettare il suo mondo ideale in un mondo poeticamente reale, a cui egli dà unità, armonia, verità, concretezza. Così come è salda ed organica la sintesi del filosofo, altrettanto è viva e compatta la rappresentazione dell' artista. Il suo spirito filosofico lo elevò dalla realtà; il suo genio lo ricondusse potentemente ad essa. Mirabile connubio della filosofia con l' arte, della scienza con la fantasia, del mondo reale con quello dello spirito.

Beatrice, rimanendo una, per miracolo insuperabile occupa la mente ed il cuore del poeta, accoglie in sè il reale e l' ideale, rallegra la terra ed allietta il cielo. La donna del cuore è anche la donna della mente. L' amore per una gentile e vaga fanciulla sale ad esprimere l' amore indomito di un'alta idealità morale. Furono essi i primi amori. L' amore della libertà lo dirige nella vita, gliela mostra ne' suoi vizi e nelle sue virtù, lo fa spaziare sicuramente ne' campi interminati del sapere. Bice, che aveva destato nel suo cuore i primi dolcissimi palpiti, tira a sè l' alto ideale del poeta, avvolgendo nel lume degli occhi suoi e nell' ebrezza del suo riso la vita del poeta, e con la vita la mente, e con la mente la terra e il cielo quali in quella mente divina si specchiarono. A quell' alto ideale il poeta

dedicò la sua anima grande, ad esso il suo genio.
Il suo genio lo fece poeta grandissimo; la sua anima lo guidò nella scelta del nobilissimo soggetto per l' altissimo canto.

APPENDICI

I. — MATELDA.

Non tutti s' accordano sul preciso significato allegorico di Matelda. Io stimo assai probabile la opinione del Minich (*La Matelda di Dante*, Venezia, 1879): gli argomenti buoni di lui (ne ha anche di non saldi) si possono ripresentare in modo che mostrino meglio il loro valore, ed altri se ne possono anche accompagnare ad essi. Facendo il confronto tra Lia e Matelda, si può vedere che questa non è una mera ripetizione della prima. Oltre i caratteri comuni ad entrambe della bellezza e della giovinezza, oltre de' comuni atti, del cogliere cioè i fiori e del cantare; Matelda ci offre elementi che la ricongiungono anche a Rachele. Questa è de' suoi *begli occhi* veder vaga; e lo splendore degli occhi di Matelda fanno dire al poeta:

Non credo che splendesse tanto lume
Sotto le ciglia a Venere trafitta
Dal figlio, fuor di tutto suo costume.

Nessun tocco neppur leggiiero abbiamo nella rappresentazione di Lia circa i suoi occhi. Della vita contemplativa nel Convito si legge: « Veramente di questi usi l'uno è più pieno di beatitudine che l'altro, siccome è lo speculativo, il quale senza mistura alcuna è uso della nostra nobilissima parte, e lo quale per lo radicale amore, che detto è, massimamente è amabile, siccom'è lo intelletto. E questa parte in questa vita perfettamente lo suo uso (il quale è vedere Iddio, ch'è sommo intelligibile) avere non può, se non in quanto l'*intelletto considera lui e mira lui per li suoi effetti* » (IV 22). Matelda ride nel paradiso terrestre appunto perchè contempla le opere, gli *effetti*, del Creatore. A farsi meglio comprendere ella ricorda con la parola de-

lectasti il versetto del salmo 91: *Quia delectasti me, Domine, in factura tua; et in operibus manuum tuarum exsultabo*. A Matelda mi par che convenga così bene il simbolo di vita attiva come quello di vita contemplativa, la quale s'intende non può essere in terra che solo un saggio di ciò che sarà in cielo. Matelda non opera soltanto, e non cerca la felicità solo nella operazione delle virtù proprie; ma si scalda ai raggi di amore e i suoi occhi splendono di amore, amore che nel poema è carità. La carità è amore di Dio e del prossimo, ed è contraria all'egoismo. Chi cerca la felicità della vita attiva senza alzare gli occhi al cielo, non amando Iddio non può che amare sè anche quando pare che ami il suo prossimo. Se si tien conto di ciò, si spiega come mai Dante abbia pensato allo splendore degli occhi di Venere trafitta da amore la cui luce non avrebbe agguagliata quella degli occhi di Matelda. Egli esprimerebbe così il concetto che l'amore celeste o la carità è superiore all'amore terreno anche più vivo e più soddisfatto. Verrebbe voglia di credere Matelda simbolo di vita attiva e di vita contemplativa come ha fatto il Poletto (*Commedia* II 636 sgg), ed altri han fatto prima di lui. Ma ciò sarebbe possibile qualora nella *Commedia* per la vita attiva e contemplativa non avesse il poeta già adottati come simboli Lia e Rachele. A proposito delle quali è notevole che Dante nel sogno veda l'una, cioè Lia, e non veda l'altra: Rachele è solo adombrata nelle parole della sorella. La ragione di ciò a me pare sia in questo, che in terra è possibile ottenere tutta la felicità della vita attiva, ma non si può che solo pregustare la felicità della vita contemplativa.

Matelda è l'abitatrice e la guida del paradiso terrestre. Matelda opera cogliendo fiori, contempla con esultanza le opere di Dio. Matelda parla a Dante di scienza naturale o di fisica, ricorda il soggiorno del primo uomo nel paradiso terrestre; ricorda, come corollario di ciò che ha detto sul paradiso terrestre, l'età dell'oro sognata dai poeti, concludendo:

Qui fu innocente l'umana radice;
Qui primavera sempre ed ogni frutto;
Nettare è questo di che ciascun dice.

Matelda *ride* là così come vi rise il primo uomo (« Per sua dif-falta in pianto ed in affanno Cambiò onesto *riso* e dolce gioco »).

Matelda, a buona ragione, potrebbe essere considerata come simbolo dello stato di vita che l'uomo godette nelle poche ore che gli fu concesso, prima del peccato, di stare nell' Eden, simbolo dello stato dell'uomo all' età dell'oro, simbolo, come dice il Minich, dell'innocenza. Ella ha nel paradiso terrestre l'ufficio di cancellare il ricordo della colpa con il bagno nel Lete e ravvivare quello delle buone azioni nell'Eunoè. Ciò pare suffragar anche meglio la proposta del Minich.

II. — LUCIA.

Contro l'opinione che Lucia sia simbolo della grazia si levò il Ruth, sostenendo che essa sia invece simbolo di giustizia (*Studien* cit., 223 sgg). Il Ruth ebbe presso noi un valido seguace nel Fornaciari, il quale cercò di svolgere e confortare di altri argomenti l'opinione del Ruth (*Studi* cit., p. 1 sgg).

Data la dualità perpetua di vita attiva e contemplativa (Lia e Rachele), la quale, secondo il Ruth, investe tutto il poema, avremmo nell'ordine di vita contemplativa i simboli della misericordia (Maria) e della scienza rivelata (Beatrice); nell'ordine di vita attiva quelli della giustizia (Lucia) e della ragione o scienza politica (Virgilio).

Ma, innanzi tutto, in tale subordinazione e parallelismo l'antitesi in cui sarebbero la misericordia e la giustizia, i due aspetti o facce della divinità, a me sembra che non trovi rispondenza nei rapporti che intercedono fra Beatrice e Virgilio, i quali rapporti non presentano antitesi di sorta. Sarebbe altresì non facile a spiegare come mai il simbolo subordinato a Maria sia nell'Empireo e quello subordinato a Lucia s'abbia da andarlo a cercare nel Limbo: de' quattro simboli, due cioè di vita contemplativa (Maria e Beatrice) e due di vita attiva (Lucia e Virgilio), tre sarebbero a godere la beatitudine; uno solo sarebbe in esilio dall'Empireo, che verrebbe in tal modo come ad avere un difetto.

Fra ciò che Dante sogna e il fatto di Lucia che lo porta non c'è poi tale corrispondenza da inferirne come conseguenza neces-

saria che Lucia e l' aquila abbiano assai intimi rapporti o somiglianze pel significato simbolico; o che, avendo il santo segno sulle sue ali specialmente la virtù della giustizia, Lucia venga per ciò ad essere simbolo di giustizia.

Se Lucia dovesse essere considerata come simbolo di giustizia, il *nemico di ciascun crudele* verrebbe a limitarla unicamente alla giustizia punitrice, al che indurrebbe pure quello che il Fornaciari stesso dice, che cioè Lucia e Virgilio signoreggiano i regni della pena, Maria e Beatrice il regno del premio. Verrebbe quindi essa a rappresentare un solo aspetto della giustizia divina, e non anche l'altro che è la giustizia premiatrice. Come pure, stando alla giurisdizione attribuita dal Fornaciari a quei personaggi, sarebbe convenuto a Lucia piuttosto che a Beatrice scendere al Limbo. Se v'è una giustizia divina, essa non si può considerare se non sotto il duplice aspetto della pena e del premio, e non si può staccar l' un aspetto dall' altro. La misericordia è in antitesi con la giustizia quando questa si guardi dal lato della pena; ed appunto per ciò non è possibile che la misericordia nel caso di Dante si volga alla giustizia. Traiano non sarebbe per tal via giammai uscito dall' inferno; perchè la giustizia lo voleva lì e non in cielo. La giustizia patì violenza per il fatto di Traiano: « *Regnum coelorum* violenza pate » ecc. (Par. XX). Anche l' espressione *si che duro giudicio là su frange* contrasta l' opinione del Ruth; giacchè proprio di questo *duro giudicio* verrebbe ad essere figura Lucia, la quale è invece un mezzo della misericordia. Onde il *nemico di ciascun crudele* a me parrebbe significare piuttosto: nemica o avversaria di chi gode della vendetta, mostrandosi in essa crudelmente malvagio.

Il vero è, o a me pare che sia, che il poeta ottiene di fare il viaggio ne' tre regni, di tornare al bene, per atto di grazia, mosso da atto di pietà o di misericordia. È la grazia che specialmente campeggia nell' azione; e Dante e Beatrice e quelli che parlano a Dante, attribuiscono sempre ad atto di grazia la visita di lui pe' tre regni. L' atto di giustizia pel fatto di Dante non precede l' atto di grazia, bensì lo segue ed è subordinato ad esso. In ciò che avviene in cielo prima che Beatrice scenda a invitar Virgilio, la giustizia non entra affatto. Essa è, se mai, sottintesa. È per grazia che Dante può accedere al purgatorio; e l' atto di giustizia segue. Onde io

credo bensì che il ratto dell' aquila prennzi l' atto di giustizia, il faticoso cammino su per la montagna e più specialmente il passaggio di Dante attraverso l' incendio de' lussuriosi, giacchè il sonno sovente sa le novelle prima che il fatto sia (Purg. XXVII, 92-93); ma non credo che ciò sia da identificare con il fatto di Lucia che porta Dante all' entrata del purgatorio, il quale fatto è effetto di grazia. S'aggiunga che con l'ipotesi del Ruth noi verremmo ad avere due simboli di giustizia operanti nello stesso tempo. Se si vuole che nel significato simbolico dell' aquila entri in gran parte la giustizia, questa dovrebbe secondo me essere una ragione per escludere, non per includere, che Lucia sia simbolo di giustizia.

Se dipendenza e subordinazione v' è, ecco quale mi sembra il il naturale ordine de' simboli che si muovono pel soccorso di Dante. La misericordia o la pietà (Maria) muove la grazia (Lucia); la grazia muove la libertà (Beatrice); la libertà muove la ragione (Virgilio). L'atto di misericordia sarebbe nullo se non fosse seguito da quello di grazia. L'atto della grazia, per venire allo scopo ultimo, ha bisogno della libertà, la quale alla sua volta ha il suo saldo fondamento nell' opera della ragione.

Non credo tuttavia d' aver fatta una confutazione della tesi del Ruth e del Fornaciari, nelle pagine de' quali s' avrebbero sempre delle osservazioni giuste e buone; ma solo d' aver dette le ragioni per le quali io non mi son mosso dalla opinione più comune.

III. — I SETTE P.

Le anime salvate hanno da rimuovere da sè nel purgatorio le colpe di cui si sono pentite e di cui hanno ricevuto il perdono (Inf. XIV 138), hanno da *lavar le note che portar quinci* (Purg. XI 34), hanno da disseccare le radici del loro peccato. Or se i sette P incisi sulla fronte di Dante vogliono, come generalmente s' intende, significare le *colpe* pentite o le *note* o le radici di tali colpe, ci sarebbe da ammettere due possibilità: o che Dante mostri di essere caduto in tutti e sette i peccati, in alcuni venialmente in altri mortalmente; o che, essendo lui figura dell'uomo in genere, se li prenda tutti,

avendone però solo una parte di veramente proprii. Questi sarebbero la superbia, l' invidia e la lussuria: potendo ciò risultare dalle sue stesse attestazioni. La seconda possibilità mi parrebbe assai probabile se non ci fosse altro da avere in considerazione.

Quei P non è sicuro che sieno anche incisi sulla fronte delle anime, ma non è neppure sicuro che non sieno (v. per ciò D'OVIDIO, *Studi cit.*, 241 n. 1, 582; ed anche le mie *Note dantesche*, negli *Studi di lett. it.*, III 128 n. 1). Sul settimo balzo l'angelo dice:

... Più non si va, se pria non morde,
Anime sante, il fuoco...

Queste parole suscitano diversi dubbi. Esse sòn rivolte a due ombre, Virgilio e Stazio, e a un vivo, Dante. Santi potevano esser detti solo Stazio e Dante, il quale però ancora non era tale veramente, e lo sarebbe divenuto solo dopo aver sentito il fuoco. Ammettiamo pure che l'angelo non faccia distinzione. Ciò che più sorprende è che stando all' invito dell'angelo anche Stazio avrebbe da sentire il tormento. Se Stazio fosse caduto in peccato di lussuria, non sarebbe egli dovuto restare per del tempo sulla settima cornice? Al suo levarsi sulla cornice de' prodighi il monte che dà sè la sgombra, aveva tremato: in quel momento Stazio aveva già finito di rimuovere da sè la *colpa pentuta*, aveva già lavate le sue *note*. Perchè dunque aveva ancora da essere messo alla prova del fuoco? Ci sarebbe da supporre che l'angelo si riferisse pel tormento al solo Dante e venisse a dire: più non si va innanzi, o anime sante, se prima costui, Dante, non ha sentito il fuoco. Tal supposizione avrebbe forse conforto anche dal fatto che Stazio non si lamenta ed entra disinvolto nell' incendio. Ma quelle parole dell'angelo pare che piuttosto accennino a una legge di purgatorio per la quale tutte le anime debbano sentire le fiamme prima d'andare oltre; e s'aggiunge che non possiamo decisamente escludere che i sette P sieno incisi pure sulla fronte delle anime. Io non so trovare la buona via per venire a una conciliazione; e sarei grato a chi me l'additasse.

ERRATA

Pag. 26, verso la fine: « vita » = *vista*,

» 37, verso la metà: « inferno » = *infermo*.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
851 D23D571B C001
Beatrice saggio dantesco.



3 0112 089072844